Schopenhauers Abhandlung

über

Die Freiheit des menschlichen Willens.

(Werke 4. Bd.)

Eine kritische Studie.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN

ÖFFENTLICH ZU VERTEIDIGEN

am 8. Mai 1891

VON

Max Koch

aus Grabow a. d. Oder.

OPPONENTEN:

Herr Cand. phil. Ernst Schultz.
- Cand. phil. Georg Richter.
- Stud. phil. Robert Ruckdeschel.

BERLIN.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke).

Linienstr. 158.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535703_0092

Seinem lieben Schwager

Herrn Carl Konitzky junior

in Bremen

in dankbarer Freundschaft

gewidmet.

Abkürzungen.

G. E. = Grundprobleme der Ethik.

W. W. V. = Welt als Wille und Vorstellung.

W. N. = Über den Willen in der Natur.

P. P. = Parerga und Paralipomena.

V. W. G. = Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Die vorliegende Schrift Schopenhauers kann wohl als einer der wertvollsten Beiträge zur Erörterung des Problems der menschlichen Freiheit bezeichnet werden. Denn die in ihr vorgetragene Ansicht, dass der menschliche Charakter unveränderlich sei, muss, falls sie sich als wahr erweisen lässt, die Annahme der Freiheit der menschlichen Handlungen unmöglich machen. Denn jede Handlung ist dann notwendiges Produkt aus den sie veranlassenden äusseren Umständen und der unabänderlichen Beschaffenheit des Charakters; nach der letzteren muss dann stets der Mensch handeln, der Intellekt kann dann keinerlei Einfluss auf den Willen gewinnen. Jedoch nicht nur die Freiheit des menschlichen Willens würde bei dieser Annahme des unveränderlichen Charakters verneint werden müssen, sondern es würde sich dann auch die Frage erheben, ob der Begriff, den wir gewöhnlich vom Willen haben, sich noch halten lässt. Denn dieser Begriff nimmt doch an, dass der Wille immer mit Vorstellung verbunden ist, dass er ohne diese, das Etwas, was er will, überhaupt nicht denkbar ist; ja man kann sagen, dass nach diesem Begriffe beide, Wille und Vorstellung, Teilerscheinungen eines einheitlichen inneren Vorganges sind und als einzelne eigentlich nur in der Abstraktion bestehen. Nimmt man nun Unveränderlichkeit des menschlichen Willens an, so scheint damit letzterer für eine Naturkraft erklärt zu werden, deren Äusserungen nach der unabänderlichen Beschaffenheit, die sie einmal hat und die ihr ohne ihr Zuthun gegeben worden ist, — denn schon von Geburt an muss in diesem Falle der menschliche Charakter seine unveränderliche Beschaffenheit haben — durch Einwirkungen von aussen her hervorgerufen werden. Nun scheint aber die Beschaffenheit des menschlichen Willens, wenn er auf das engste mit der Vorstellung verbunden ist, derjenigen einer Naturkraft zu widerstreiten: zwar ist auch

der Intellekt gewissen Gesetzen unterworfen, nach denen er sich entwickelt und entscheidet; er ist von der einmal gegebenen geistigen Anlage des Individuums abhängig, sowie von den allgemeinen Gesetzen des Denkens; doch haben letztere nur eine objektive Notwendigkeit, während wir oft genug sehen, dass das subjektive Denken durchaus nicht immer ihre Wahrheit und Notwendigkeit einsieht, da der Irrtum uns sonst ganz unerklärlich wäre. Auch die geistige Entwicklung des Menschen wird zwar in gewissem Masse immer von seiner Naturanlage bedingt sein, dass aber die Entwicklung derselben mit physischer Notwendigkeit vor sich gehe, würde man nur dann annehmen können, wenn sich anderweitig das geistige Leben als ein Produkt physischer Vorgänge nachweisen liesse. Ferner kann, wenn der Wille eine unveränderliche Naturkraft ist, von einer Einwirkung des Intellekts auf denselben keine Rede sein, was nicht der Fall sein kann, falls Wille und Vorstellung Teilerscheinungen eines und desselben Vorgangs sind. Mit der Möglichkeit der Einwirkung des Intellekts auf den Willen fällt aber auch die Unveränderlichkeit des letzteren, da die Maximen, die der Intellekt dem Willen giebt, durch diesen natürlich auch müssen geändert werden können. Betrachten wir nun den Willensbegriff Schopenhauers, so finden wir, dass in ihm der Wille vollständig mit den Naturkräften identificiert wird, dass der Intellekt von ihm auf das schärfste gesondert und demselben jeder Einfluss auf ihn abgesprochen wird. Würde sich nun nachweisen lassen, dass dieser Begriff falsch gebildet wäre und es bei dem gewöhnlichen bleiben müsse, so würde eine gewichtige Instanz gegen die Freiheit des Willens beseitigt sein; ja, der Determinismus Schopenhauers würde dann überhaupt widerlegt sein, da nach seiner Ansicht es sich bei dem Problem der Willensfreiheit nur um die Frage handelt, ob der Wille in der Zeit ist, oder nicht? d. h. ob derselbe veränderlich oder unveränderlich ist? Für ihn war freilich hiermit auch schon das Problem entschieden, denn im Willen glaubte er das Ding an sich erkannt zu haben, womit also seine Unveränderlichkeit feststand. Der Determinismus musste daher für ihn a priori feststehen; wollen wir deshalb über denselben uns ein Urteil bilden, so genügt nicht eine Betrachtung der ihn besonders behandelnden Schrift, sondern wir müssen den Begriff, den

Schopenhauer vom Willen hat, und damit den Kern seines philosophischen Systems in den Bereich unserer Erörterungen ziehen.

Zunächst wenden wir uns aber der Abhandlung selbst zu und suchen die Hauptpunkte ihres Inhalts festzustellen, dieselben werden uns bei ihrer Kritik zum Leitfaden dienen, aber auch schon bei der Untersuchung ihrer Voraussetzungen werden wir immer auf sie unser Augenmerk zu richten haben. Zunächst werden die Begriffe der Freiheit und des Selbstbewusstseins bestimmt. Die Freiheit wird als die Abwesenheit alles Hindernden definiert und zwar giebt es nach der möglichen Beschaffenheit dieses Hindernden drei Unterarten: physische, intellektuelle, moralische Freiheit. Physische Freiheit eines Menschen oder Tieres ist dann vorhanden, wenn kein materielles physisches Hindernis seine Handlungen hemmt, sondern diese seinem Willen gemäss vor sich gehen; was auf diesen Willen aber selbst Einfluss hat, kommt hierbei noch nicht in Frage. Es wird nun gleich der Begriff der moralischen Freiheit behandelt. Hier handelt es sich nicht mehr um die Abwesenheit materieller Hindernisse, sondern vielmehr um die Abwesenheit aller Notwendigkeit, d. h. darum, ob mit Notwendigkeit die Motive auf den Willen wirken oder nicht. Notwendig ist nun, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Mithin ist das Freie, da Abwesenheit der Notwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige. Der freie Wille des Menschen würde demgemäss weder durch Ursachen noch durch Gründe bestimmt werden, seine einzelnen Akte würden als ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgehen. Die nächste Folge aus dieser Annahme eines freien Willens, des liberum arbitrium indifferentiae, wäre die, dass einem damit begabten Individuum unter gegebenen Umständen zwei einander entgegengesetzte Handlungen gleich möglich wären.

Das Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein des eignen Selbst, und zwar wird in ihm der Mensch sich seiner unmittelbar bewusst als eines Wollenden. Zum Wollen aber gehören nicht bloss die Akte und Entschlüsse des Willens, sondern auch alle Affekte und Leidenschaften, ja sogar die Gefühle der Lust und Unlust: denn diese alle beziehen sich auf Bewegungen des

befriedigten oder unbefriedigten Willens. Diese Bewegungen des Willens stehen in durchgängiger Beziehung zu dem in der Aussenwelt Wahrgenommenen, welches ihnen Stoff und Anlass darbietet, denn ein Wollen ohne äussere Objekte ist nicht denkbar. Alles dies in der Aussenwelt Wahrgenommene gehört aber nicht mehr zum unmittelbaren Selbstbewusstsein, wenn auch die Formen, die die Wahrnehmung möglich machen, in uns liegen, sondern zum Bewusstsein von den anderen Dingen.

Wird nun ein Willensakt durch sein Motiv mit Notwendigkeit hervorgerufen? Oder behält vielmehr beim Eintritt eines solchen ins Bewusstsein der Wille gänzliche Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen? Das Selbstbewusstsein, an das diese Frage zunächst gerichtet wird, kann darauf keine Antwort erteilen. Es sagt nur aus, dass ich thun kann, was ich will, d. h. dass unser Thun, unsere körperlichen Aktionen von unserem Willen abhängig sind. Es sagt also nur von der Freiheit des Thuns etwas aus, nicht von der des Wollens. Über letztere kann das Selbstbewusstsein deshalb nichts aussagen, weil sie als Unabhängigkeit unserer Willensakte von den Motiven das Causalverhältnis der Aussenwelt zu unsern Entschlüssen betrifft. Die Aussenwelt aber gehört dem Bewusstsein von den andern Dingen an und liegt demgemäss ausserhalb der Erkenntnissphäre des unmittelbaren Selbstbewusstseins.

Für das Bewusstsein anderer Dinge, vor das nun das Problem gebracht wird, ist der Wille nicht mehr ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung, sondern nur mittelbar in den von ihm bewegten Wesen können wir ihn betrachten. Organ des Bewusstseins anderer Dinge ist der Verstand. Die allgemeinste und grundwesentlichste Form desselben ist das Gesetz der Causalität, durch dessen Vermittelung allein die Anschauung der realen Aussenwelt zustande kommt, indem wir die in unseren Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und unmittelbar als „Wirkungen“ auffassen und augenblicklich von ihnen den Übergang machen zu ihren Ursachen, welche durch diesen Prozess sich als Objekte im Raum darstellen. Das Causalitätsgesetz ist deswegen uns a priori, folglich hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, als ein notwendiges bewusst. Es bezieht sich ausschliesslich auf Veränderungen und besagt, dass, wo und wann in der objektiven

realen, materiellen Welt irgend etwas sich verändert, notwendig gleich vorher auch etwas anderes sich verändert haben muss. Wenden wir nun dieses Gesetz auf die Objekte der Erfahrung an, so finden wir, dass ihre Veränderungen von der Causalität in drei Formen geleitet werden, je nachdem nämlich das Objekt ein unorganischer Körper, eine Pflanze oder ein Tier ist. Bei der ersten Klasse tritt sie als Ursache, bei der zweiten als Reiz, bei der dritten als Motivation auf. Die Motivation tritt ein, sobald ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt vorhanden ist, vermittelst dessen die Motive, d. h. gewisse im Tiere vorhandene Vorstellungen die Veränderungen resp. Bewegungen desselben hervorrufen können. Bei der Motivation ist nun noch der grosse Unterschied zwischen Mensch und Tier in Betracht zu ziehen, der dadurch entsteht, dass das Tier nur anschauliche Vorstellungen von der Aussenwelt hat, der Mensch hingegen aus dieser vermöge der Vernunft Allgemeinbegriffe zu abstrahieren vermag. Die Motive daher, welche den Willen eines Tieres bewegen, müssen immer anschaulich und in Zeit und Raum gegenwärtig erscheinen; das stärkere Motiv bestimmt immer sofort ihren Willen, woher die Causalität desselben sehr leicht erkennbar wird. Der Mensch hingegen hat vermöge seiner Fähigkeit nicht anschaulicher Vorstellungen einen unendlich weiteren Gesichtskreis als das Tier; nicht das in Zeit und Raum Gegenwärtige, sondern Gedanken über das Vergangene und Zukünftige bestimmen seinen Willen. Er hat demgemäss eine weit grössere Wahl als das Tier, er kann überlegen, d. h. die Motive in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten. Er ist dadurch allerdings relativ frei, nämlich von dem Zwange der anschaulich gegenwärtigen Objekte; dagegen bestimmen ihn seine Gedanken, sobald sie zu Motiven werden, mit genau derselben Notwendigkeit, wie das Tier das anschauliche Motiv und wie bei den unorganischen Körpern die Ursache ihre Wirkung hervorbringt. Dadurch allerdings, dass die Motive aus blossen Gedanken bestehen, die an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder in blossen Gedanken als Gegenmotiven finden, kommt im Verein mit einer falschen Deutung des Selbstbewusstseins die Täuschung zustande, dass die Motive nicht notwendig wirkten, und dass dasjenige, was gethan

wird, ebensogut auch hätte unterbleiben können. Der Wille würde sich dann von selbst ohne Ursache entscheiden; dies ist aber unmöglich; denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum und als solche dem Causalitätsgesetze unterworfen. Es erhebt sich nun noch die Frage, was denn dem Motive es möglich macht, gleich einer Ursache notwendig unsere Handlungen zu bewirken. Keineswegs nämlich bringt eine Ursache ihre Wirkung ganz und gar hervor oder macht sie dieselbe aus nichts. Es ist vielmehr allemal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlasst bloss zu dieser Zeit, an diesem Orte und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, die stets der Natur dieses Wesens gemäss ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen musste. Infolgedessen setzt jede Wirkung sich aus zwei verschiedenen Faktoren zusammen: aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der Ursache, die jene nötigt, sich jetzt hier zu äussern. Diese ursprüngliche Kraft ist keiner Causalität unterworfen, sie verleiht vielmehr jeder Ursache die Fähigkeit, zu wirken, ebenso wenig kann sie erklärt werden, sie ist vielmehr Prinzip aller Erklärung. Auch das Motiv bedarf im Menschen einer solchen Kraft, um eine Handlung zu bewirken. Es ist dies der Wille, der uns aber nicht, wie die Naturkräfte, nur von aussen, sondern vermöge des Selbstbewusstseins von innen und unmittelbar bekannt ist. Jeder Mensch hat aber einen speziellen und individuell bestimmten Willen, den Charakter, infolgedessen die Wirkung der Motive bei jedem Menschen eine andere ist. Trotzdem hat dieser Charakter dieselben Eigenschaften wie die Naturkräfte: er liegt jeder Wirkung der Motive zugrunde, er ist ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Der Charakter nun eines jeden Menschen wird erst aus der Erfahrung erkannt, er ändert sich nie, er ist angeboren. Daher sind schon die Zwecke, denen er unabänderlich nachstrebt, dem Menschen von Geburt an bestimmt teils durch die äusseren Umstände, teils durch die Auffassung derselben, deren Richtigkeit von seinem Verstande abhängt, wodurch dieser einen allerdings nur relativen Einfluss auf das Handeln gewinnt. Die Voraussetzung also für die Notwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun eine in diesem sich äussernde Naturkraft, Lebenskraft oder Wille. Denn

jedes Seiende muss eine ihm wesentliche, eigentümliche Natur haben, deren Äusserungen von den Ursachen mit Notwendigkeit hervorgerufen werden. Die Annahme der Willensfreiheit aber spricht dem Willen eine solche Natur ab und ist demzufolge ein Widerspruch, da nicht etwas dasein und dabei doch nichts sein kann.

Nachdem Schopenhauer zur Unterstützung seiner Ansicht noch die Urteile mehrerer grossen Philosophen und Theologen angeführt hat, sucht er zum Schlusse seine Lehre von der Notwendigkeit aller unserer Willensakte mit der Thatsache der sittlichen Verantwortlichkeit zu vereinen. Denn er giebt zu, dass wir die unerschütterliche Gewissheit besitzen, dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewusstseins kommt es keinem in den Sinn — auch dem nicht, der die Freiheit der einzelnen Handlungen leugnet — sich für ein Vergehen mit der Notwendigkeit aller Willensakte zu entschuldigen; er ist sich wohl bewusst, dass eine ganz andere Handlung ihm möglich gewesen wäre, wenn er ein anderer gewesen wäre, d. h. wenn er einen anderen Charakter gehabt hätte. Nicht also für die einzelne vorübergehende That, sondern für den Charakter fühlt er sich im Grunde genommen verantwortlich. Die Verantwortlichkeit ist aber das alleinige Datum, das auf Freiheit zu schliessen berechtigt; wo die Verantwortlichkeit liegt, nur dort können wir auch die Freiheit suchen, also im menschlichen Charakter. Um dies zu zeigen, greift Schopenhauer auf Kants Konception eines intelligiblen Charakters zurück. Der empirische Charakter nämlich ist nur die Erscheinung unseres eigentlichen Wesens, unseres Dinges an sich in unserem an Zeit, Raum und Causalität gebundenen Erkenntnisvermögen; dieses innerste Wesen selbst dagegen ist der intelligible Charakter. Er ist als Ding an sich dem Causalitätsgesetze entnommen; ihm kommt daher absolute Freiheit zu. Demzufolge werden wir unsere Freiheit nicht in unseren einzelnen Thaten, sondern in unserem ganzen Sein und Wesen zu suchen haben, welches als eine freie That gedacht werden muss, die bloss für unser an Zeit, Raum und Causalität geknüpftes Erkenntnisvermögen sich in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen darstellt, die aber eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden alle genau denselben Charakter tragen müssen.

Anhangsweise wird noch die intellektuelle Freiheit erörtert. Intellektuell frei ist der Mensch dann, wenn sein Intellekt, das Medium der Motive, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher dem Willen die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Aussenwelt liegen, zur Wahl darstellt, so dass dieser sich seinem eigensten Wesen nach entscheiden kann. Nur in diesem Falle sind die Thaten eines Menschen ihm zuzurechnen, nicht dagegen, wenn der Intellekt zerrüttet ist, oder wenn äussere Umstände die Motive falsch auffassen lassen oder endlich wenn den Menschen solche heftigen Affekte ergriffen haben, dass ihm Überlegung unmöglich ist.

Erster Teil.

Kapitel I.

Überblicken wir noch einmal obige Schrift, so finden wir, dass es Schopenhauers Annahme eines überall mit gleicher Notwendigkeit herrschenden Causalitätsgesetzes ist, die ihn dazu veranlasst, die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens negativ zu beantworten. Die Notwendigkeit nun, mit der nach diesem Gesetze jede Ursache, bei der menschlichen Handlung das Motiv, wirkt, ist aber keine voraussetzungslose: es bedarf vielmehr dazu in dem Dinge, an dem die Wirkung hervorgebracht werden soll, einer ursprünglichen und vor allem unveränderlichen Kraft, die der Ursache allererst Wirkungsfähigkeit verleiht. Eine solche Kraft ist im Menschen der Charakter oder der Wille. Demgemäss hängt davon, ob dieser die Eigenschaften einer derartigen Kraft besitzt, die Wahrheit der Behauptung Schopenhauers ab, dass alle Handlungen des Menschen mit Notwendigkeit erfolgen. Wir glauben deshalb nicht fehlzugehen, wenn wir mit der Betrachtung des Willens beginnen und untersuchen, ob Schopenhauers Willensbegriff sich wirklich zu einer wirkungverleihenden Kraft, oder, was damit identisch ist, zum Ding an sich eignet. Denn Ding an sich muss der Wille sein, damit er ausserhalb der Zeit liegen und unveränderlich sein kann; wie denn auch unser Philosoph selbst sagt, dass der Streit über die

Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium, sich eigentlich um die Frage drehe, ob der Wille in der Zeit liege oder nicht. W. W. V. I, 344.

Der Wille ist bei Schopenhauer das jedem unmittelbar Bekannte, wir werden uns seiner im unmittelbaren Selbstbewusstsein bewusst. Unter Selbstbewusstsein wird hier übrigens nicht das verstanden, was wir gewöhnlich damit meinen, nämlich das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen uns und der uns umgebenden Welt, sondern es ist vielmehr ein Gefühl von dem, was in unserm Innersten vorgeht. Diese Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein ist die unmittelbarste, die wir besitzen, sie ist auch von besonderer Art: sie wurzelt nicht wie alle sonstigen Erkenntnisse in der Erscheinung, in dem Gebiete der Vorstellung, sondern geht eben aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden hervor, in dem er sein innerstes Wesen erkennt, und zwar unmittelbar, ohne alle Erkenntnisformen, ja sogar ohne die allgemeinste derselben, die von Subjekt und Objekt. W. W. V. I, 133. Wir erkennen also im Willen etwas, das den Formen der Erscheinung, Subjekt, Objekt, Raum, Zeit, Causalität nicht unterworfen ist; eine solche Unabhängigkeit muss aber von einer Wirkung verleihenden Kraft gefordert werden. Denn da sie erst alle Wirkung ermöglicht, kann sie nicht selbst der Causalität unterstehen, sie muss grundlos sein, es darf ebensowenig nach ihrer Ursache wie nach ihrer Wirkung gefragt werden. W. W. V. I, 127. 155; V. W. G. 46. Sie muss aber auch, wenn anders die Wirkung immer notwendig aus der Ursache folgen soll, unveränderlich sein, was gleichfalls ihr Entnommensein von der Causalität erfordert. Jedoch ausser dieser unmittelbaren haben wir noch eine zweite Erkenntnis vom Willen: in unserem Leibe und dessen Aktionen erkennen wir ihn in den Formen der Erscheinung. Jeder wahre Willensakt ist nämlich sofort auch eine Bewegung unseres Leibes, ja er ist gar nichts von demselben Unterschiedenes, sie sind vielmehr beide dasselbe, nur auf verschiedene Weise gegeben, das eine Mal im unmittelbaren Selbstbewusstsein, das andere Mal in unserem Intellekte und dessen Formen. W. W. V. I, 119. Diese doppelte Erkenntnis des Willens ist von der grössten Wichtigkeit: es ist der einzige Fall, wo wir ein Ding nicht nur als Erscheinung, sondern seinem inneren Wesen nach, wie es an sich ist, erkennen. Der Wille ist also

wirklich das Ding an sich des einzelnen menschlichen Individuums, sein inneres Wesen und damit auch die Kraft, die den demselben entgegentretenden Motiven Wirkungsfähigkeit verleiht. Von dem derartig bestimmten Willen muss nun zweierlei vollständig ausgeschlossen bleiben: einmal die Causalität, wie bereits gezeigt wurde, andrerseits die Vorstellung. Letztere muss auf das schärfste von ihm gesondert werden, sie darf ihm nur als etwas vollständig Fremdes gegenübertreten und die Motive, auf welche hin er in die Erscheinung tritt, ihm vorhalten. Denn als Ding an sich darf er nichts Zweites neben sich dulden, seine Einheit — das Ding an sich ist der Zeit und dem Raume und damit der Vielheit entnommen — würde dadurch unmöglich werden. Ebenso auch seine Unveränderlichkeit, denn die Vorstellungen sind dem Wechsel unterworfen. So der Wille bei Schopenhauer. Wir übergehen hier geflissentlich die Art der Erkenntnis des Willens, die er in dem 18. Kapitel des 2. Buches der W. W. V. giebt, nach welcher derselbe eigentlich auch nur Erscheinung ist; denn auf seinen Begriff vom Willen übt diese veränderte Annahme keinen Einfluss aus.

Wir fragen zunächst, wie verhält sich diese Anschauung vom Willen zu derjenigen, welche wir gewöhnlich davon haben? Sie weicht ganz erheblich von derselben ab; denn die gewöhnliche Meinung nennt den Willen die Ursache unserer Handlungen, verleiht ihm also Causalität; vor allen Dingen aber verbindet sie ihn auf das engste mit der Vorstellung; was denn auch Schopenhauer zu der Erklärung veranlasst, dass unter dem Willen, wenn er ihn das Ding an sich auch der Naturerscheinungen nenne, auf keinen Fall der mit Vorstellungen verbundenen gedacht werden dürfe. Hierbei muss es nun unser Bedenken erregen, dass der Wille das uns am genauesten, am unmittelbarsten Bekannte sein soll und dass nun doch Schopenhauers Vorstellung von demselben so erheblich von derjenigen abweicht, welche sonst jedermann davon hat. Ferner scheint mit der Behauptung, dass es Willen ohne Vorstellung giebt, statuiert zu werden, dass es ein Wollen giebt, welches nicht etwas will. Ein solches Wollen aber überhaupt nur vorzustellen, scheint uns ein Ding der Unmöglichkeit zu sein. Es wird daher sich uns die Frage aufdrängen, ob nicht die Bestimmung des Willens von seiten unseres Philosophen eine willkürliche sei, ob er nicht

aus dem gewöhnlichen Begriffe desselben das heraus genommen habe, wodurch eine Erkenntnis des Dinges an sich möglich zu werden schien.

Kapitel II.

Zunächst muss es schon auffallen, dass wir Schopenhauer seinen Willensbegriff nicht konsequent durchführen sehen, dass er vielmehr sehr oft zu dem gewöhnlichen Begriffe hinüberschwankt. Wir haben schon betont, dass von seinem Willen nicht gesagt werden darf, dass er Ursache einer Handlung sei und ebenso wenig, dass auf ihn gewirkt werde, da er ja selbst ausser aller Causalität liegt. Ursache aller Handlungen ist vielmehr das Motiv. W. W. V. II, 378. Hiermit stimmt es nun nicht überein, wenn der Wille treibende, strebende Kraft, stürmischer Drang genannt wird; denn unter Treiben verstehen wir stets ein Vorwärtsstossen, also ein Wirken; diese Ausdrücke sind mithin zum mindesten missverständlich gebraucht. Ebenso unstatthaft ist es, den Willen als Lebenstrieb das primum mobile aller menschlichen Handlungen zu nennen, denn ein Bewegen ist stets ein Wirken. Ferner wird gesagt, dass der Wille sich wie ein Körper verhalte, der in Bewegung gesetzt wird, der Verstand wie die jenen in Bewegung setzenden Ursachen. W. W. V. II, 232. Darf endlich von ihm gesagt werden, dass er den tierischen Leib schaffe und erhalte, indem er die unbewussten sowohl wie die bewussten Funktionen desselben vollziehe, dass er sich im Intellekte ein Licht anzünde, dass er eine Handlung unterlasse, um eine andere zu vollziehen? Jede Handlung kann doch nur Erscheinung des Willens sein; ebenso ist auch der Leib nur eine Erscheinung des Willens als seines Dinges an sich, ein Causalverhältnis zwischen beiden, wie es das Wort „schaffen“ aussagt, kann nicht bestehen. Schopenhauer selbst sagt denn auch W. W. V. II, 282, dass die Muskelaktion nicht Wirkung, sondern Erscheinung des Willens ist; a. a. O. 378 heisst es, dass das Motiv die wahre und eigentliche Ursache der Handlung ist. Und doch sagt er wenige Zeilen weiter wieder, dass der Wille das Bewegende ist, und das, was ihn in Bewegung setzt, das Motiv; dass der Wille in der organischen Natur das Gestaltende ist etc. Man sieht hieran, dass er sich des Unterschiedes zwischen seinem und dem gewöhnlichen Willens-

begriffe wohl bewusst gewesen, trotzdem aber immer wieder zu dem alten Begriffe hinübergeraten ist. Den schlimmsten Verstoss in dieser Hinsicht sehen wir in der Schrift „Über den Willen in der Natur“ im Kapitel über animalischen Magnetismus und Magie, wo es Seite 101 heisst, dass der Wille in seiner Ursprünglichkeit als Ding an sich wirksam ist; ferner Seite 111, dass ausser der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Causalnexus, es auch noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Causalnexus beruhe. Wie verträgt diese Behauptung sich mit der anderen, dass das Ding an sich unveränderlich sei, weil die Veränderungen nur im Gebiete des Causalitätsgesetzes, dessen Herrschaft es nicht unterworfen ist, möglich seien? Dies häufige Hinüberschwanken zur gewöhnlichen Vorstellung vom Willen wird uns erklärlich, wenn wir bedenken, dass es das Ding an sich ist, über das hier Aussagen gemacht werden sollten. War der Wille einmal zum Ding an sich erklärt, so war es streng genommen unmöglich, für sein Verhalten passende sprachliche Ausdrücke zu finden, da solche immer der Welt der Erscheinungen entnommen sind. Sollte nun andererseits über ihn doch etwas gesagt werden, so musste wieder auf die gewöhnlichen Ausdrücke zurückgegriffen werden. Es hätte allerdings betont werden müssen, dass letztere nur in übertragener Weise gebraucht werden. — Es scheint dies jedoch unser Philosoph nicht beachtet zu haben, wie er denn auch den Willen nicht immer streng genug von der Vorstellung scheidet, was doch nach seinem Willensbegriff unbedingt notwendig ist. Wie bereits gesagt, nimmt die gewöhnliche Vorstellung vom Willen von demselben stets an, dass er etwas wolle, mithin, dass er immer mit einer Vorstellung verbunden sei. Auch Schopenhauer leugnet dies durchaus nicht; auch nach ihm hat das Wollen stets äussere Objekte zum Gegenstande, auf die es gerichtet ist und die es als Motive veranlassen. G. E. 12; W. W. V. I, 194. Beim Tiere setzt er Vorstellungen voraus, weil ohne solche der Wille desselben nicht in Bewegung geraten könne. Allein während wir uns einen von Vorstellungen getrennten Willen gar nicht denken können, beide also immer im engsten Zusammenhang stehen lassen, sollen bei ihm beide auf das schärfste gesondert werden. Nach ihm ist der Wille von der Erkenntnis grundver-

schieden und unabhängig und kann demgemäss auch ohne sie bestehen und sich äussern, wie es thatsächlich in der gesamten Natur, von der tierischen an abwärts, der Fall ist, es kann nie von Abwesenheit der Erkenntnis auf Abwesenheit des Willens geschlossen werden. W. N. 2. 3. Der unter Leitung der Vernunft sich äussernde Wille ist nur die deutlichste Erscheinung des Willens, das Bestimmtwerden durch Motive gehört nur seiner deutlichsten Erscheinung, als Mensch und Tier, an; das uns unmittelbar bekannte Wesen dieser Erscheinung müssen wir aber in Gedanken rein aussondern, um es auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens zu übertragen. W. W. V. I, 132. Der Wille endlich ist das Ursprüngliche, das Metaphysische, der Intellekt hingegen das Hinzugekommene, das Physische. Bei dieser scharfen Trennung darf nun von dem Willen, wenn von ihm allein die Rede ist, nicht das geringste gesagt werden, was ihm seinem gewöhnlichen Begriffe nach, wenn er mit Vorstellung eng verbunden ist, zukommt.

Jeder Mensch ist nach Schopenhauer das, was er ist, durch seinen Willen, W. W. V. I, 345; durch einen ausserzeitlichen, unteilbaren, unveränderlichen Willensakt, d. h. durch seinen intelligiblen Charakter ist seine Beschaffenheit bestimmt; was er eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäss nachgeht, also gewissermassen die Grundzüge seines ganzen Lebenswandels sind ihm unveränderlich und fest von Geburt an bestimmt, eben kraft jenes intelligiblen Willensaktes. W. W. V. I, 346. Die Erkenntnis kann daher diesen Willen nie ändern; sie kann höchstens die Richtung seines Strebens verschieben, d. h. machen, dass er das, was er unabänderlich sucht (das Ziel, dem er nachgeht), auf einem anderen Wege suche, als bisher, a. a. O. 347. Das, was er unabänderlich sucht, das Ziel, dem er nachgeht, kann das, so lange er es nur will, etwas anderes als eine Vorstellung sein? Und der Philosoph selbst giebt ja zu, wie wir bereits gesehen haben, dass wenigstens beim Menschen immer etwas gewollt wird, und dass dieses Etwas immer eine Vorstellung ist. Es wird hier also dem Willen als Dinge an sich, dem intelligiblen Charakter, Vorstellung zugeschrieben; wie verträgt sich das damit, dass der intelligible Charakter erst, wenn er in die Erscheinung tritt, sich den Leib und mit diesem auch das Gehirn schafft? Das Gehirn

aber ist die notwendige Voraussetzung des Intellekts und damit zugleich der Vorstellung; wie darf letztere dann dem intelligiblen Charakter zugeschrieben werden? Wenn es ferner W. W. V. I, 354 heisst, die That sei der Ausdruck der intelligiblen Maxime des Handelns des Menschen, so ist klar, dass hier Vorstellung in das Ding an sich hineingetragen wird; ebenso wenn II, 573 gesagt wird, dass der Intellekt das Licht ist, bei dem der Wille seine Zwecke verfolgt. Folgerichtigerweise müsste es hier heissen, dass der Intellekt nicht nur das Licht ist, das dem Willen leuchtet, d. h. ihm die Mittel für seinen Zweck zeigt, sondern dass er dem Willen seine Zwecke allererst schafft und vorhält. Denn der Wille ist an und für sich blind und erkenntnislos, wie es auf der vorhergehenden Seite heisst, und kann also gar keine Zwecke haben. Diese Verwechselung von Schopenhauers Willensbegriff mit dem gewöhnlichen tritt ganz besonders gerade an der Stelle hervor, wo die grundverschiedene Natur beider gezeigt werden soll. W. W. V. II, 232—236. Da soll der Intellekt den Beschlüssen des Willens ursprünglich ganz fremd gegenüberstehen; er bleibt von denselben so sehr ausgeschlossen, dass er sie nur durch Belauschen und Überraschen erfahren kann. Der Intellekt soll aber doch dem Willen seine Motive vorhalten, nur in diesem können die Absichten desselben gegeben sein, nicht in ihm selbst, da er vorstellungslos ist. A. a. O. S. 243 sollen manche die Beobachtung gemacht haben, dass, wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zulässt, der Wille den Intellekt so bemeisterte, dass er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war. Der Wille hat hier also den allerschlimmsten Fall gekannt, mithin Erkenntnis, Vorstellung gehabt; denn was sollte ihn sonst veranlassen, den Intellekt zu bemeistern? Letzterer hinwiederum konnte ihm den Fall nicht vorhalten — wie es eigentlich nach konsequenter Schopenhauerscher Lehre geschehen sein müsste — da er ja eben auf ihn nicht blicken konnte.

Bisher hatten wir nur den Willen Schopenhauers im Menschen betrachtet; jedoch wir sollen denselben nicht nur im Handeln des Menschen finden, sondern ihn auch in der den Menschen und den tierischen Organismus bildenden Kraft, sowie in jeder Naturkraft wiedererkennen. W. N. 1—3. Soll nun der Wille mit den Naturkräften identisch sein, so darf er selbstverständlich

nicht von Erkenntnis begleitet sein. Unser Philosoph betont das auch immer wieder und fordert auf, sich von der überlieferten Ansicht loszumachen, die unter Willen nur den von Erkenntnis begleiteten versteht. Allein woraus wird nun geschlossen, dass der Wille die bildende Kraft im Organismus sei? Die ausnahmslose Zweckmässigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Teilen des tierischen Organismus kündigt zu deutlich an, dass hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei. W.N. 37. Dieser Schluss muss, wenn man sich Schopenhauers Willenslehre vor Augen hält, überraschen. Der Wille bei ihm ist blinder, vernunftloser Drang, die Vernunft ist etwas zufällig zu ihm Hinzugekommenes, und da soll nun aus der Zweckmässigkeit und Absichtlichkeit im Organismus geschlossen werden, dass ihm dieser vernunft- und ziellose Drang zu Grunde liegt? Wir können nicht anders annehmen, als dass ihm hierbei der von ihm verworfene, gewöhnliche Willensbegriff vorgeschwebt hat. Geht man nun im einzelnen die Beispiele durch, die für die Wahrheit der Behauptung, dass der Wille das den Organismus Bildende sei, zeugen sollen, so tritt er uns überall so entgegen, als wenn er mit Vorstellung verbunden wäre. So, um nur einige Beispiele anzuführen, wenn es S. 52 heisst: Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern, als Fledermaus die Luft durchschwirren etc. Soll der Wille ein blinder, erkenntnisloser Drang sein, dann darf von ihm nie und nimmer ausgesagt werden, dass er etwas sein will; es durfte nur gesagt werden: der Wille, das blinde, erkenntnislose Streben objektiviert sich in unendlich mannigfaltigen Erscheinungen, u. a. auch im Affen oder in der Fledermaus. Dass der Wille in diesen nun so bestimmt auftritt und nicht anders, ist eben zufällig und unerklärlich; nie kann vom Willen gesagt werden, dass er sich zu etwas bestimmt. W.W.V. I, 195; soll Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen an sich des Willens gehören, das Wollen soll nur sofern es in die Erscheinung tritt, ein Ziel haben. Allein so konsequent der erste Teil dieses Satzes nach Schopenhauers Willenslehre ist, so wenig entspricht ihr der zweite. Ist der Wille als Ding an sich blind und erkenntnislos, so ist gar nicht einzusehen, wie es in der Welt seiner Erscheinung Ziele und Zwecke geben soll; in der Welt, die dieser Wille erschaffen, müsste ein wüstes, sinnloses Durch-

einander herrschen. In gewissem Sinne giebt nun unser Philosoph letzteres zu, wenn er weiter unten sagt, dass ewiges Werden, endloser Fluss zur Offenbarung des Wesens des Willens gehöre; dass es eine Täuschung ist, wenn wir auf Erfüllung unserer Wünsche hoffen; ebenso wenn er von dem ewigen Kampfe der Erscheinungen untereinander, dem Wüten des Willens gegen sein eigenes Fleisch redet; ja ein solcher vernunftloser Wille ist die Voraussetzung seines Pessimismus: dass er aber überhaupt noch Zwecke und Ziele des Willens, sowie Teleologie in der Natur annimmt, widerstreitet vollständig seinem Willensbegriffe.

Am deutlichsten endlich wird uns diese Verwechselung der beiden Vorstellungen vom Willen, — und hier ist sie auch am verhängnisvollsten für das ganze System — wenn von ihm als Ding an sich der Gattung (Idee) oder auch der Welt gesagt wird, dass er etwas wolle. So ist jede Tiergestalt eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben, W.N. 36; das zwei Individuen verschiedenen Geschlechts ausschliesslich zu einander Ziehende ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipiert. W.W.V. II, 614. Dem Willen als Dinge an sich wird sogar Besserung und Belehrung zugeschrieben: II, 576, was sowohl seiner Unveränderlichkeit als auch seiner Erkenntnislosigkeit widerstreitet; wenige Zeilen vorher ist noch gesagt, dass der Wille mit jeder neuen Zeugung einen neuen Intellekt empfängt, wodurch er ein neues Wesen wird, welches keine Erinnerung an ein früheres Dasein hat. Wo soll da die Belehrung herkommen, alle guten Lehren über die Schlechtigkeit der Welt hat er ja im neuen Dasein vergessen!

Auch dem Willen als Dinge an sich der ganzen Welt wird ein Etwas beigelegt, das er will. „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, — — erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, dass es nämlich nichts anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht.“ W.W.V. I, 323. Ist das möglich, kann ein blinder, zielloser Drang zur Erkenntnis kommen, dass er doch etwas will, das einen Zweck hat? Der Wille kann durch

den Intellekt nur erkennen, dass die Welt, das Leben, seine Erscheinung ist; dass er jedoch als Ding an sich diese will, mithin Etwas will, das ist unmöglich, weil er als solches mit einer Vorstellung nicht vereint sein darf. — Es wird uns jetzt nicht Wunder nehmen, wenn wir finden, dass infolge der Annahme des Wirkens eines Willens in ihnen der unorganischen Natur und der Pflanzenwelt eine Art von Bewusstsein zugesprochen wird, dass also die Naturkraft gewissermassen mit dem menschlichen Willen vertauscht wird. Die Steine, Blöcke etc. haben kein Bewusstsein von einander und von der Aussenwelt, jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von aussen, welcher gemäss ihre Lage sich ändert und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewusstsein betrachten kann. W.N. 76. Die Pflanzen haben noch kein Bewusstsein der Aussenwelt, aber ein Analogon eines Bewusstseins, das als ein dumpfer Selbstgenuss zu denken ist, W.N. 76; das subjektive Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen Schatten von Behagen und Unbehagen. W.W.V. I, 315. 318. Ferner sehen wir auch die Erscheinungen der erkenntnislosen Welt in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück; a. a. O. 365.

Wir sehen, unser Philosoph ist nicht imstande, seinen Willensbegriff konsequent anzuwenden; der Wille soll auch ohne Vorstellung möglich sein und doch verbindet er sich immer wieder mit einer solchen. Woher kommt dies? Hat Schopenhauer sich von der gewöhnlichen Vorstellung vom Willen nicht vollständig losmachen können, sodass er sie, wenn auch unbewusst, immer wieder anwendet, oder ist die seinige von der Art, dass sie überhaupt nicht brauchbar ist[1])?

---

[1]) Frauenstädt (in seiner Einl. zu Schopenhauers Werken 1873 Bd. 1 S. L) sucht in seiner Verteidigung Schopenhauers den Vorwurf, dass der Willensbegriff desselben zweideutig und schwankend sei (Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz S. 882) dadurch abzuweisen, dass er behauptet, von einem solchen Schwanken müsste dann jeder Allgemeinbegriff betroffen werden, und ausserdem sei Schopenhauers Willensbegriff genügend von dem der Vorstellung geschieden. — Gewiss braucht ein Allgemeinbegriff nicht zweideutig und schwankend zu sein, allein er wird es werden, wenn er, wie es beim Willensbegriff Schopenhauers der Fall ist, durch willkürliche Abstraktion gebildet ist. Das oben Gesagte sowie das nächste Kapitel zeigt, dass jener Vorwurf in jeder Beziehung aufrecht erhalten bleiben muss.

Kapitel III.

Erinnern wir uns, wie Schopenhauer seinen Willensbegriff und das Ding an sich gewann: Der Wille ist das uns im unmittelbarsten Selbstbewusstsein Gegebene, ihm haften nicht die Formen der Erkenntnis an, er ist infolge dessen das Ding an sich. Als solches musste er, da er den Erkenntnisformen entnommen ist, toto genere von allem, was uns in diesen erscheint, verschieden sein, also auch vom Intellekt, der gleichfalls der Erscheinung angehört. Daher die scharfe Scheidung zwischen Wille und Intellekt. Der Wille ist das Ding an sich und damit das Ursprüngliche, das Primäre; der Intellekt Erscheinung, das Sekundäre, das erst auf der höchsten Stufe der Objektivation des ersteren entstanden ist. Der Intellekt ist also auch erst eine Objektivation des Willens, und zwar des Erkennenwollens desselben; dieses Erkennenwollen — gewissermassen das Ding an sich des Intellekts, W. W. V. II, 294 — erscheint uns in Zeit, Raum, Causalität als Gehirn. Erst mit dem Entstehen des Gehirns, dessen Funktion der Intellekt ist, wird Bewusstsein möglich, dasselbe ist durchaus bedingt durch das Gehirn und seine Funktionen, das Gleiche gilt auch vom Selbstbewusstsein. W. W. V. II, 224; P. P. II, 99. 630. Und doch sollen wir in letzterem des Willens ohne alle Erkenntnisformen bewusst werden? Den Widerspruch, in den er hier gerät, scheint Schopenhauer auch erkannt zu haben: während er einerseits behauptet, wir erkennten den Willen ohne alle Erkenntnisformen, selbst die allgemeinsten von Subjekt und Objekt W. W. V. I, 133, heisst es I, 130, der Wille gehe nicht völlig in die Form der Vorstellung, in der sich Subjekt und Objekt gegenüber stehen, ein; er gebe in einer unmittelbaren Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund. Ganz anders aber ist seine Anschauung über das Bewusstwerden des Willens im 2. Buche von W. W. V., das 25 Jahre später als das 1. geschrieben ist. Hier wird geleugnet, dass im Willen das Ding an sich auf adäquate und unmittelbare Weise erkannt werde; vielmehr erkenne sich der Wille im Selbstbewusstsein nur vermöge des Intellekts, wodurch auch diese Erkenntnis die Formen der Vorstellung, Subjekt, Objekt und Zeit, annehme. II, 220. Deshalb kann auch die Frage, was denn der Wille eigentlich an

sich selbst sei, abgesehen davon, dass er erkannt wird, nicht beantwortet werden. Denn jedes Erkannte als solches ist schon Erscheinung. II, 221.

Auch sonst noch wird das Ding an sich für unerkennbar erklärt und der Wille in das Gebiet der Erscheinung verlegt. P. P. II 99. 100. 738. Hiernach ist der Wille also nur Erscheinung; er soll aber der Punkt sein, wo das Ding an sich am unmittelbarsten, am deutlichsten in die Erscheinung tritt. W. W. V. II, 221. Wie kann man aber von einer mehr oder minder deutlichen oder unmittelbaren Erscheinung des Dinges an sich sprechen, wenn man letzteres gar nicht kennt? Dass nun dem Willen trotzdem noch die Bedeutung des Dinges an sich zugesprochen wird, hat seinen Grund darin, dass seiner Erkenntnis zwei Formen fehlen, Causalität und Raum, und daher soll das Ding an sich in dieser Erscheinung seine Schleier grossenteils abgeworfen haben. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung soll deshalb nicht zwischen Wille und Leibesaktion stattfinden können, weil ihr Zusammenhang uns unbegreiflich ist; was wir aber aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir, soweit es überhaupt ein Verständnis der Dinge für uns giebt. W. W. V. II, 42. Hiermit steht freilich sehr im Widerspruch die sonstige Behauptung, dass bei der Erklärung des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung immer etwas Unerklärliches übrig bleibt; der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist sogar so geheimnisvoll, wie der, den man dichtet zwischen der Zauberformel und dem Geiste, der, durch sie herbeigerufen, notwendig erscheint. W. W. V. I, 158. Wir haben überdies bereits gesehen, dass Schopenhauer selbst dem Willen oft genug Causalität beilegt. Im Raume kann der Wille deshalb nicht erscheinen, weil er als immateriell angenommen wird. Ist es nun aber nicht eine willkürliche Annahme, dass die Gedanken Hirnfunktionen sein sollen, die Willensakte aber nicht? So lange noch angenommen wurde, dass der Wille nicht in den Formen des Intellekts zur Erkenntnis komme, konnte allenfalls gesagt werden, derselbe sei immateriell; denn die Materie ist in unserem System Korrelat des Intellekts. W. W. V. II, 18. Allein nachdem nun zugegeben worden ist, dass der Wille auch im Intellekte wie alles andere erkannt wird, ist es falsch, ihm noch Immaterialität zuzuschreiben. Ist der Wille aber materiell, so unterliegt seine Erkenntnis den Formen von

Raum und Causalität, denn die Materie erscheint stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität; die Form ist aber durch den Raum und die Qualität oder Wirksamkeit durch die Causalität bedingt. W. W. V. II, 351. Es hätte daher der Wille ebenso wie der Intellekt im Zusammenhange dieses Systems für eine Funktion irgend eines Organs unseres Leibes, etwa des Gehirns, erklärt werden müssen. Jedenfalls sehen wir, dass die von Schopenhauer statuierte Erkenntnis des Willens mit seiner Erkenntnistheorie unvereinbar ist; dass bei konsequenter Anwendung der letzteren der Wille auch nur als Erscheinung, wie alles andere, von uns erkannt wird, nicht als Ding an sich.

Kapitel IV.

Wir hatten vorhin gesagt, dass nicht von einer deutlichsten Erscheinung des Dinges an sich gesprochen werden könne, wenn letzteres uns gänzlich unbekannt sei. Allein man könnte hiergegen einwenden, dass, falls eine Erscheinung, wie hier etwa der Wille, sich einerseits als das Ursprüngliche, als der Kern und andererseits als das Gestaltende des Menschen sowohl als der ganzen Natur aufzeigen lasse, dass dann doch wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in ihr die deutlichste Erscheinung des Dinges an sich des Menschen und der Natur erblickt werden könne. Wir untersuchen daher zunächst, ob der Wille das Ursprüngliche im Menschen sei, mit andern Worten, ob der Wille den Primat im menschlichen Selbstbewusstsein einnehme. So ist wenigstens der Schluss unseres Philosophen: weil der Wille den Primat im menschlichen Selbstbewusstsein einnehme, sei er auch das Ursprüngliche, das innerste Wesen desselben, während sein Diener, der Intellekt, etwas Hinzugekommenes, ein Parasit am tierischen Organismus sei. W. W. V. II, 224. Nun ist zunächst merkwürdig, dass von einem Primat des Willens im Selbstbewusstsein gesprochen wird. Hieraus ist doch zu schliessen, dass auch Vorstellung im Selbstbewusstsein ist, und zwar nicht nur insofern wir eine Vorstellung von uns selbst haben, sondern auch indem wir uns unseres Vorstellens bewusst werden. Dies steht aber im Widerspruch mit der sonstigen Behauptung, dass wir uns im Selbstbewusstsein nur unseres Wollens bewusst würden, dass dagegen das, was wir wollen, die Vorstellung, dem Bewusstsein von den anderen Dingen angehöre W. W. V.

II, 225; G. E. 12. 17; und letzteres ist ja nur die strenge Konsequenz der Lehre, dass Wille und Vorstellung nicht zusammengehören, sondern auf das schärfste getrennt werden müssen. Wenn aber der Wille das einzige ist, dessen wir uns im Selbstbewusstsein bewusst werden, wozu braucht da noch sein Primat nachgewiesen zu werden? Ist der Wille der alleinige Inhalt unseres Selbstbewusstseins, dann ist damit auch schon gegeben, dass er unser innerstes Wesen ist.

Im ersten Beweise nun, der im 19. Kap. des 2. Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" für den Primat des Willens im Selbstbewusstsein gegeben wird, wird in der That der Wille als der einzige Inhalt des Selbstbewusstseins angenommen. Denn es heisst dort, der Wille nehme deshalb den Primat im Selbstbewusstsein ein, weil er in demselben das Erkannte sei; das Erkannte aber sei in aller Erkenntnis das Erste und Wesentliche. Kann nun hier von einem Primate i m Selbstbewusstsein die Rede sein? Es kommt doch auf den Inhalt des letzteren an, auf das, was in demselben sich uns als das Wesentliche und Unwesentliche, der Herr und der Diener, darstellt; es kommt darauf an, ob die Erkenntnis den Willen beherrscht oder der Wille die Erkenntnis. So finden wir denn auch das Problem in den übrigen Beweisen gestellt. Allerdings entspricht dann dasjenige, was dort unter dem Selbstbewusstsein verstanden wird, ebensowenig dem Begriffe desselben, der in den Grundproblemen der Ethik statuiert wird, wie dem Willensbegriffe Schopenhauers überhaupt, und es ist klar, dass hier wieder ein Hinübergleiten zum gewöhnlichen Willensbegriffe stattfindet, das für die ganze Beweisführung äusserst verhängnisvoll wird. Hier im ersten Beweise dagegen deckt sich der Begriff des Selbstbewusstseins mit der Definition desselben in den „Grundproblemen der Ethik"; es ist nun aber nicht einzusehen, wie hier noch von einem Primate i m Selbstbewusstsein geredet werden kann, da wir uns nach dieser Definition im Selbstbewusstsein nur als Wollende, nicht aber zugleich auch als Vorstellende bewusst werden. Abgesehen hiervon ist dieser Beweis auch schon nach Schopenhauers Erkenntnistheorie, auf die er sich dabei beruft, hinfällig. Kein Subjekt ohne Objekt, aber auch kein Objekt ohne Subjekt, ist sein Grundsatz. Hieraus folgt, dass von einem Primate des Erkannten über das Erkennende nie die Rede sein

kann, beide sind immer zugleich, ein prius des einen vor dem anderen giebt es nicht. Der Intellekt bringt nach unserem Philosophen erst die Aussenwelt zustande, sie ist aber das Erkannte, also das prius?

Im zweiten Beweise wird untersucht, was in jedem Bewusstsein sich auf gleiche Weise vorfindet, und daher als das Gemeinsame und Konstante auch das Wesentliche sein wird. Alle Handlungen und Gebärden der Tiere, die Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar aus unserem eigenen Wesen, die Kluft zwischen ihnen und uns besteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellekts. Der Wille also ist das Gemeinsame und Konstante und damit auch das Wesentliche. Wie verträgt es sich aber hiermit, wenn auf derselben Seite behauptet wird, dass ohne Vorstellungen auch beim Tiere der Wille nicht in Bewegung kommen kann? Ist nun aber die Konsequenz hieraus nicht die, dass die Vorstellung ein ebenso wesentlicher Bestandteil des Bewusstseins ist, als der Wille? Und weiter: kennen wir denn das Innerste der Tiere so genau, dass wir behaupten können, ihre Willensaffektionen seien von derselben Beschaffenheit wie die unsrigen? Ist die Kluft zwischen Mensch und Tier nicht so ungeheuer, dass das, was sie hervorbringt, als etwas sehr Wesentliches gelten muss? — Das Charakteristische des dritten Beweises ist es, dass in demselben ohne weiteres die Bedeutung des Dinges an sich für den Willen in Anspruch genommen wird, obwohl doch diese Argumente erst dazu dienen sollen, ihn als solches auszuweisen. Je weiter wir nämlich die Stufenreihe der Tiere abwärts durchlaufen, desto schwächer und unvollkommener wird der Intellekt. Der Wille dagegen bleibt überall derselbe, er als das Ursprüngliche, als das Ding an sich kann nie unvollkommen sein, kraft seiner Einfachheit lässt sein Wesen keine Grade zu: nur seine Erregungen haben solche. Kennen wir denn vom Willen etwas anderes als seine Erregungen, dass wir sagen könnten, sein Wesen sei ursprünglich dasselbe? Nach Schopenhauer selbst lernen wir ihn ja nur in seinen einzelnen Akten kennen, warum sollen dann die Erregungen nicht auch sein Wesen treffen? Nur wenn bereits bewiesen wäre, dass er das Ding an sich ist, könnte man dies bestreiten.

Wie dieses, so sind auch die folgenden Argumente für den

Primat des Willens, insofern daraus seine Ursprünglichkeit folgen soll, nicht stichhaltig; wir betonen, insofern daraus seine Ursprünglichkeit folgen soll. Denn seine sämtlichen Beweise für diese macht er sofort durch das Zugeständnis zunichte, dass der Wille immer, um in Bewegung zu kommen, einer Vorstellung als Anlass bedürfe. Denn infolgedessen gerät er in Abhängigkeit von der Vorstellung und mit seiner Ursprünglichkeit und seinem Primate in diesem Sinne ist es vorbei. — Dagegen wollen wir jedoch nicht den Primat des Willens überhaupt verwerfen. Es ist vielmehr Schopenhauers Verdienst, dass er hier daraut hingewiesen hat, dass Wille und Vorstellung etwas toto genere Verschiedenes sind, dass nicht der Wille auf Vorstellungen zurückgeführt werden darf. Freilich verfiel er nun in den entgegengesetzten Fehler, dass er die Vorstellung aus dem Willen herleiten wollte, was ihm, wie wir sahen, nicht gelungen ist. Ferner war es ein Fehler, dass er beide wegen ihrer Verschiedenheit auf das schärfste trennen zu müssen glaubte, was er, wie wir nun oft genug gesehen haben, nicht durchführen konnte. Es ist weiter unseres Philosophen Verdienst, dass er so energisch auf die Herrschaft des Willens über das Erkennen hingewiesen hat. Der Ausdruck: Primat des Willens will uns allerdings als ein etwas schiefer erscheinen, da der Wille stets von der Vorstellung abhängig ist, insofern er ohne eine solche nicht in Bewegung kommen kann, ja überhaupt nichts ist. Es wird uns deshalb passender erscheinen, von einem Primat des Willens, der durch eine Vorstellung vom eignen oder fremden Wohl und Wehe bestimmt ist, über das theoretische Erkennen zu sprechen. Denn dass der Wille zum Leben das ganze Thun und Treiben der Menschen beherrscht, dass bei den meisten Menschen die Erkenntnis fast ausschliesslich in seinem Dienste steht, dass von ihm in unserem praktischen Verhalten unser Urteil stets mehr oder weniger beherrscht wird, wollen wir gern zugeben; nur betonen wir, dass es der Wille ist, sofern er von irgend einer Vorstellung unseres Wohls oder Wehes geleitet wird. Ebenso ist es richtig, dass wir den Charakter des Menschen nicht nach seinen Kenntnissen, sondern nach seiner moralischen Beschaffenheit, nach seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen beurteilen; nur muss man dabei berücksichtigen, dass es der Intellekt ist, der ihm die Maximen seines Handelns vorhält, während unser Philosoph demselben so

gut wie gar keinen Einfluss auf den Willen einräumt. Nach ihm hat der letztere seine unveränderliche moraliche Beschaffenheit. Dass diese freilich ohne im Intellekte gegebene Maximen nicht existieren kann, scheint er nicht bedacht zu haben.

Kapitel V.

Wir haben gesehen, dass unser Philosoph seinen Willensbegriff nicht konsequent anwendet, sondern ihn oft mit dem gewöhnlichen vertauscht; wir haben weiter erkannt, dass die Erkenntnis, die wir vom Willen haben sollen, und auf Grund deren er ihn zum Ding an sich stempelt, mit seiner eigenen Erkenntnistheorie in Widerspruch gerät; endlich ergab sich uns auch, dass die letzte Stütze dafür, dass der Wille das Ding an sich sei, seine Ursprünglichkeit, sich nicht erweisen lasse. Hiernach scheint Schopenhauer seinen Willensbegriff willkürlich abgeleitet zu haben, und wir werden demgemäss auch seine Brauchbarkeit anzweifeln müssen. Doch um zu einem endgültigen Urteile über diese zu gelangen, müssen wir noch den Willen als Ding an sich der ganzen Welt und damit als das Prinzip einer Erklärung derselben betrachten. Unser Philosoph will vom Menschen aus die Welt erklären, allein, wenn wir bedenken, mit welcher Willkür er seinen Willensbegriff gewinnt, wie er ihn in Beweisen, aus denen eigentlich erst seine Berechtigung hervorgehen sollte, zur Begründung braucht, wie er endlich auch noch dann, als er selbst zugegeben hat, dass der Wille nur Erscheinung sei, immer dabei bleibt, dass er in ihm das Ding an sich habe, so können wir uns des Verdachtes nicht erwehren, dass er, statt aus dem Willen des Menschen die Welt zu erklären, an diesen vielmehr einen ihm von vornherein feststehenden ad hoc gebildeten Begriff herangebracht hat. Würde man mit diesem nun die Welt erklären können, d. h. würde man in ihm ein Prinzip gefunden haben, mit dem man sowohl das innere Wesen der Welt im ganzen wie der einzelnen Erscheinungen in derselben erkennen könnte, so würde man auch ein gewisses Recht haben, ihn auf das innere Wesen des Menschen, seinen Willen, anzuwenden. Allerdings wäre dieser Weg der Welterklärung gegen den Willen Schopenhauers, der nicht bei einer solchen von einer höchsten spekulativen Idee ausgehen

wollte. Thatsächlich scheint er ihn aber doch eingeschlagen zu haben.

Wir erkennen die Dinge nur als Erscheinungen in Zeit, Raum und Causalität; eine Erkenntnis dessen, was sie an sich sind, würde unmöglich sein, wenn wir nicht noch von einer Erscheinung eine anders geartete Erkenntnis hätten, nämlich von unserem Leibe; wir erkennen denselben als Willen im unmittelbaren Selbstbewusstsein. Diese zwiefache Erkenntnis des Leibes ist für uns der Schlüssel zum Ding an sich aller Erscheinungen. Es fragt sich aber, ob der Einzelne annehmen soll, dass er ganz allein zugleich Erscheinung und Ding an sich sei, oder ob alle anderen Erscheinungen gleichfalls in dieser doppelten Weise existieren und er sich von ihnen nur hinsichtlich des Verhältnisses der Erkenntnis, das er zu der einen Erscheinung hat, unterscheidet. Die erstere Annahme, die nur das eigene Selbst zum Ding an sich, die ganze Welt aber zu Erscheinungen macht, kann zwar nicht widerlegt werden, würde jedoch als ernste Überzeugung nur im Tollhause gefunden werden. Sie braucht deswegen nicht weiter beachtet zu werden; wir haben also nach der zweiten Annahme in allen anderen Erscheinungen ein Ding an sich wie in uns zu postulieren, und zwar ist dieses gleichfalls der Wille. Letzteres wird folgendermassen begründet: die grösste Realität für uns ist unser Leib, in ihm treffen wir nichts als Wille und Vorstellung, wollen wir der Körperwelt Realität beilegen, so kann dies nur die sein, die wir in unserem Leibe haben. Warum muss denn aber die Realität der Körperwelt dieselbe Beschaffenheit haben wie die unsrige? Es ist dies eine ganz willkürliche Annahme, und sie wird, möchten wir bemerken, nicht als Schluss aus irgend einem Beweise, wie er etwa in „W. i. d. N." versucht wird, aufgestellt, sondern tritt als etwas ganz Selbstverständliches auf. W. W. V. I, 124. 125. Ist nicht noch die dritte Annahme möglich, dass es ausser den wollenden Wesen noch solche giebt, die des Wollens unfähig durch Kräfte anderer Art bestimmt werden, eine Annahme, die bis Schopenhauer jedermann teilte (Zeller a. a. O. S. 881). Frauenstädt (a. a. O. S. XLIX) hält diesem Einwurf die Behauptung Schopenhauers entgegen, dass ausser dem Willen und der Vorstellung uns gar nichts bekannt noch denkbar sei (W. W. V. I, 125 f.). Haben wir deshalb ein Recht, dasselbe ohne weiteres auf das uns Un-

bekannte zu übertragen; kann dies Unbekannte nicht ebenso gut etwas anderes als das uns Bekannte sein? Schopenhauer erklärt nun noch ausdrücklich, dass er unter Wille hier nicht den specifisch menschlichen, von Motiven bestimmten meine, sondern das Wort „Wille" in seinem allgemeinsten, alle Arten des Wollens umfassenden Sinne. Woher kennt denn Schopenhauer die anderen Arten des Wollens? Ihm ist doch nur die specifische Art des menschlichen Willens bekannt! Was für ein Recht hat er nun dazu, ganz anders geartete, ihm völlig unbekannte Kräfte für Arten des Wollens zu erklären? Ist es nicht ein vollkommner Widerspruch, dass wir einerseits das Innere der Dinge als identisch mit dem unserigen erkennen sollen, und dasselbe andererseits nun doch wieder anders beschaffen sein solle? dass einerseits in demselben das einzige, was wir kennen, nämlich unser Wille sein soll, und dass dies andererseits nun doch wieder nicht der specifisch menschliche Wille sein soll, sondern ein alle Arten des Wollens umfassender Wille, d. h. ein Wille, der uns unbekannt ist. Denn wir kennen doch nur den specifisch menschlichen Willen; die anderen Arten des Wollens, die den Begriff des Willens Schopenhauers mit konstituieren helfen könnten, könnten sich ja nur in dem uns unbekannten Inneren der anderen Dinge befinden, welches erst durch die Hineintragung des Begriffs des menschlichen Willens erklärt werden soll. Folglich können wir überhaupt nicht sagen, dass es andere Arten des Wollens giebt und müssen entweder den specifisch menschlichen Willen in den Dingen sehen oder überhaupt keinen. Die Behauptung, dass sich in allen Dingen als Inneres ein Wille vorfinde, unter den aber, als unter den Gattungsbegriff, der specifisch menschliche Wille zu subsumieren sei, ist daher vollständig willkürlich. Der Begriff des Willens ist hier in unzulässiger Weise erweitert worden. Frauenstädt meint zwar (a. a. O. XLVI), die Berechtigung zur Verallgemeinerung eines Begriffs liege überall da vor, wo sich nachweisen lässt, dass das, was bisher ausschliesslich unter diesen Begriff subsumiert wurde, nur eine Art desselben bildete, es aber ausser dieser noch andere Arten giebt, dass also die wesentlichen Merkmale des Begriffs sich viel weiter erstrecken, als man bisher glaubte. Allein die Berechtigung zu einer solchen Erweiterung wird einmal an der oben angeführten Stelle überhaupt nicht nachgewiesen. Wo aber ein sol-

cher Nachweis versucht wird, wie im W. i. d. N., da wird, wie wir gesehen, der specifisch menschliche, von Erkenntnis bestimmte Wille in die Natur hineingetragen, d. h. es findet gar keine Erweiterung des Begriffs statt zu einem solchen, unter den der specifische Begriff des menschlichen Willens untergeordnet werden könnte. Letzterer bleibt vielmehr der umfassendere Begriff, unter den der Begriff des Naturwillens subsumiert wird, oder besser gesagt, mit dem derselbe identificiert wird, was doch Schopenhauer selbst nicht will. Was nun weiter die Nichtberücksichtigung des Einwurfes des Solipsismus betrifft, so ist zu sagen, dass es einmal bedenklich ist, bei dem Aufbau eines philosophischen Systemes einen solchen Einwand unbekümmert stehen zu lassen, zumal da andererseits die Schopenhauersche Philosophie auf das bedenklichste an den Solipsismus streift. So wenn gesagt wird, man könnte behaupten, dass, wenn per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müsste, oder wenn die Moral darauf begründet wird, dass wir jeden Menschen als mit uns identisch ansehen sollen.

Der Wille, dessen Vorhandensein in jeder Erscheinung postuliert wird, ist als Ding an sich dem principio individuationis, Raum, Zeit und Causalität und demgemäss der Vielheit entnommen. Man darf umgekehrt nicht von einer Einheit des Willens reden. Denn Einheit und Vielheit sind Begriffe, die unserer Erkenntnis entstammen; solche dürfen aber auf das Ding an sich keinerlei Anwendung finden. Hiernach wäre es überhaupt das Konsequenteste gewesen, über den Willen, nachdem er zum Ding an sich erklärt worden war, keinerlei Aussagen mehr zu machen; wir werden noch sehen, wie der Versuch, aus dem Dinge an sich die Freiheit zu erklären, nur zu Inkonsequenzen geführt hat. Allein, nun soll noch mit dem Dinge an sich erklärt werden, was die Welt ist, ferner warum sie so ist; ja sogar warum der Einzelne so beschaffen ist, darüber soll es Auskunft geben. Die Welt ist die Erscheinung des Willens, das Verhältnis zwischen beiden, Ding an sich und Erscheinung, lässt sich überhaupt nicht erkennen. Trotzdem soll der Wille das die Welt Schaffende und Gestaltende sein, Ausdrücke, die nie und nimmer auf das Ding an sich übertragen werden dürfen. Eine besondere Schwierigkeit liegt weiter noch

darin, zu zeigen, wie eine Vielheit aus dem einheitlichen Urwesen hervorgegangen ist. Sie soll dadurch gelöst werden, dass angenommen wird, der Wille hätte sich den Intellekt geschaffen, in dessen Formen er nun als Vielheit erscheint. Hierdurch entsteht aber eine neue Schwierigkeit, der Intellekt soll Funktion des Gehirns sein; letzteres aber ist als Erscheinung wiederum durch die Formen ebendieses Intellektes, also seine eigenen Funktionen bedingt, d. h. der Intellekt entsteht durch das Gehirn und das Gehirn durch den Intellekt[2]). Aus diesem circulus vitiosus soll dann die Annahme heraushelfen, dass das Gehirn die Objektivation eines intelligiblen Willensaktes sei, des Erkennenwollens. Dies ist aber die Klippe, an der die Schopenhauersche Philosophie scheitert, denn der intelligible Wille, das Ding an sich, wird hierdurch mit einem Zweiten, mit dem, was er will, mit einer Vorstellung verbunden. Wir haben bereits früher gesehen, dass er seinen erkenntnislosen Willen doch immer wieder so auftreten lässt, als wäre er mit Erkenntnis begabt. Als er seinen Willensbegriff statuierte, da bedachte er nicht, dass zum Wesen eines Willens gehört das, was er will. Vor allen Dingen, sollte die Annahme des Willens als Ding an sich irgendwie die Welt erklären, so war die notwendige Voraussetzung, dass dieser Wille irgend etwas wolle. So heisst es denn auch, dass jede Erscheinung die Folge eines Willensaktes ist, der ihre Beschaffenheit bestimmt hat; der Mensch ist demzufolge so beschaffen, wie sein intelligibler Charakter sich bestimmt hat; das Gehirn ist da, weil der Wille erkennen will; die Welt, weil der Wille ein Wille zum Leben ist. Diese Beschaffenheit des Willens lag aber durchaus nicht in der Absicht Schopenhauers: gerade um im Willen ein Ding an sich zu haben, hat er denselben auf das schärfste von der

[2]) Zur Verteidigung gegen diesen Einwurf (Zeller a. a. O. 885) beruft sich Frauenstädt a. a. O. S. LXXI f. auf die Behauptung Schopenhauers, dass das Gehirn nur sofern es vorgestellt wird, Vorstellung sei, an sich aber und sofern es vorstelle, der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektiviert sich als Gehirn und dessen Funktionen. Wodurch findet aber diese Objektivation des Willens statt? Doch nur durch das Gehirn und seine Funktionen. Es muss also das Gehirn, durch das überhaupt erst alle Objektivationen des Willens zustande kommen, da es gleichfalls eine solche ist, erst sich selber hervorbringen, mit anderen Worten: das Gehirn entsteht erst durch das Gehirn!

Vorstellung getrennt, und nun verbindet er sich doch immer wieder mit derselben? Freilich, betrachten wir den Willen als das, was er ohne Vorstellung eigentlich ist, so erscheint es uns nicht wunderbar, dass mit ihm nichts angefangen werden konnte, sondern er sich stets wieder mit ihr vereinen musste. Er ist dann weiter nichts als ein dunkles, undefinierbares Etwas, ein finsterer, ungestümer Drang, wie ihn unser Philosoph selbst, wo er an seinem Begriffe konsequent festhält, nennt. Er sagt einmal: Sobald wir, um uns unserer an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens, bewusst zu werden, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen, verlieren wir uns in eine bodenlose Leere. W.W.V. I, 327. Anm. Ferner G.E. 12: Dass unser Wollen stets äussere Objekte zum Gegenstande hat, kann niemand in Abrede stellen, da er sonst einen von der Aussenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewusstseins eingeschlossenen Willen übrig behielte. Dass ein solch finsteres, leeres Ding, unter dem man sich im Grunde genommen gar nichts denken kann, nicht zur Erklärung der Welt brauchbar ist, leuchtet ein; es verwandelt sich deshalb auch in den Willen zum Leben. Hierdurch wird es aber zum Ding an sich unbrauchbar. Es will etwas, damit ist aber zu ihm, dem Dinge an sich, noch ein zweites ausserhalb der Erscheinung liegendes — denn die Erscheinungswelt existiert erst infolge dieses Willens zum Leben — hinzugetreten, seine Einheit ist vernichtet und damit seine Fähigkeit, Ding an sich zu sein. Der so willkürlich festgestellte Willensbegriff erweist sich selbst für das, woraufhin bei seiner Annahme schon gezielt wurde, als unbrauchbar und giebt dadurch den Beweis, dass er falsch ist.

Kapitel VI.

Schopenhauer scheint die Unmöglichkeit, mit seinem Willen die Welt zu erklären, geahnt zu haben; wenigstens lässt sich hieraus seine Ideenlehre mit erklären. Wir müssen auf letztere noch einen Blick werfen, einerseits weil sie das bisher Gesagte bestätigt, andrerseits weil auch der intelligible Charakter, den wir später noch zu betrachten haben werden, eine Idee ist. Die Idee ist bei Schopenhauer ursprünglich nur eine besondere Art

von Anschauung des Intellekts. Die menschliche Erkenntnis bleibt in der Regel dem Dienste des Willens immer unterworfen. Nur ausnahmsweise kann sie sich aus diesem Dienste losreissen, wodurch das Subjekt der Erkenntnis aufhört, ein bloss individuelles zu sein und nun reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis wird, welches nicht mehr den Relationen der einzelnen Dinge zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachgeht, sondern sich vollständig der Kontemplation des dargebotenen Objekts ausser seinem Zusammenhang mit irgend etwas anderem hingiebt; wenn also das Objekt aus aller Relation zu etwas ausser ihm, das Subjekt aus aller Relation zu seinem Willen getreten ist, dann tritt Erkenntnis der Idee ein, eine Erkenntnis, die nur noch ihre allgemeinste Form, des Subjektes und Objektes, beibehalten, dagegen die anderen, Zeit, Raum und Causalität abgeworfen hat. In der Idee tritt die Welt als Vorstellung rein hervor, und dadurch ist sie die vollkommenste Objektivation des Willens. Durch diese Annahme wird die Ideenlehre, die sich ursprünglich nur auf das ästhetische Gebiet bezogen zu haben scheint, mit der Lehre von den Naturkräften, den einzelnen Objektivationsstufen, kombiniert; denn die Naturkraft, die, sich selbst immer gleich bleibend, in vielen Erscheinungen sich offenbart, ist eben eine Objektivationsstufe des Willens. Dasselbe ist auch die Idee, nur dass ersterer Ausdruck mehr dann gebraucht wird, wenn von der Causalität gesprochen wird, — die Naturkraft ermöglicht allererst die Wirkung einer Ursache — während letztere Bezeichnung mehr angewandt wird, wenn erklärt werden soll, was die Erscheinung ihrer Beschaffenheit nach bestimmt hat. Die Idee ist nun, da sie noch eine Erkenntnisform behält, Erscheinung, andrerseits wird sie jedoch auch Ding an sich genannt, welches Prädikat namentlich den Naturkräften wie auch dem intelligiblen Charakter beigelegt wird. Durch diese Zwitterstellung könnte die Idee vielleicht zur Vermittlerin zwischen dem blinden, erkenntnislosen Willen und den einzelnen Erscheinungen werden, indem sie, selbst Objektivation des Willens, seine Erscheinungen ihrem Wesen nach bestimmte. Denn in ihr als Erscheinung könnte sich Wille und Vorstellung vereinen. Allein dies ist unmöglich; denn die Idee ist dem Raum, der Zeit und der Causalität und damit der Vielheit ent-

nommen. Es kann also auch in ihr nicht neben dem Willen noch ein Zweites, Vorstellung, existieren. Dazu kommt noch manches andere, das die Ideenlehre unmöglich macht und zeigt, dass sie in Schopenhauers System nicht hineinpasst. Zunächst ergiebt sich schon eine Schwierigkeit, wenn festgestellt werden soll, was die Idee beim Menschen ist. Konsequenterweise kann es nur eine Idee der gesamten Menschheit geben, deren verschiedene Seiten sich in den einzelnen Charakteren offenbaren. Aber hierbei ist das Bedenkliche die grosse Verschiedenheit der Charaktere; man kann kaum annehmen, dass in einer Idee die Bestimmung eines guten und eines schlechten Charakters liege. Es wird deshalb auch der intelligible Charakter des Einzelnen seine Idee genannt, wenn er es auch nur „gewissermassen" sein soll. Aber weder die Annahme einer Idee der Gattung noch des intelligiblen Charakters als Idee des Einzelnen lässt sich damit vereinen, dass wir in unserem Willen das Ding an sich in unmittelbarster Weise erkennen, ohne die Form von Subjekt und Objekt, die doch der Idee noch anhängt.

Ferner soll dort, wo die Erkenntnis nicht mehr Zeit, Raum und Causalität zu ihren Formen hat, die Vielheit aufhören. Wie verträgt es sich hiermit aber, dass es verschiedene Ideen geben soll, des Menschen, des Tieres, der Schwere etc. und dass es verboten ist, eine ursprüngliche Kraft oder Idee auf eine andere zurückzuführen, wodurch allenfalls eine Einheit hergestellt werden könnte?

Auch die Art, auf welche die Erkenntnis der Ideen stattfinden soll, entspricht nicht der sonstigen Lehre Schopenhauers. Von einem willensfreien Erkennen kann in dieser keine Rede sein; ist der Wille das Substrat aller Erscheinung, hat er den Intellekt hervorgebracht, ist dieser nichts weiter als eine Stufe seiner Objektivation, so ist nicht abzusehen, wie er sich von ihm losreissen soll. Denn sobald der Intellekt vom Willen unabhängig wird, — und wenn es auch nur wenige Augenblicke wäre — ist damit sofort die Einheit der Welt gestört; denn es ist neben den Willen, der ja ihr eigentliches Wesen ist, ein Zweites, Selbständiges getreten. Hierbei ist noch ganz davon abgesehen, dass das Schöne, in dessen Anblick wir uns versenken, unser Wohlgefallen erregt, also auch in Beziehung zum Willen tritt.

Endlich widerspricht die Erkenntnis der Ideen in der einen Form des Subjekts und Objekts der sonstigen Behauptung, dass alle Erkenntnis nur auf Gehirnfunktionen beruhe und dass demgemäss die ganze objektive Welt nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Gehirnschädel ist. W. W. V. II, 309. Die Erkenntnis der Ideen findet also auch im Gehirn statt und muss daher allen Erkenntnisformen, die ja Funktionen des Gehirns sind, unterworfen sein. Ausserdem soll der Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten, — zu denen auch die Causalität gehört — die Form des Objekts sein, W. W. V. I, 16. 40, welche letztere, wie gesagt, ja auch der Erkenntnis der Idee anhaften soll[3]).

Die Ideenlehre Schopenhauers ergiebt sich uns als eine Inkonsequenz, und zwar vielleicht die grösste, die sein System birgt. Das Wichtigste für uns ist, dass mit der Unmöglichkeit der Ideenlehre auch die Unmöglichkeit nachgewiesen ist, den Willen als die Kraft zu nehmen, die den Motiven Wirkungsfähigkeit verleiht. Unsere Untersuchung hatte damit begonnen, dass wir darnach fragten, ob der Wille Schopenhauers wirklich eine derartige Kraft sei, oder, was dasselbe, ob er das Ding an sich des Menschen darstelle. Es hat sich in unserer Untersuchung herausgestellt, dass er dazu unbrauchbar ist, dass unser Philosoph seinen Willensbegriff nicht durchführen kann. Es bleibt uns nun noch zu erwägen übrig, was ihn denn zur An-

[3]) Frauenstädt (a. a. O. LXXIX ff.) behauptet, dass bei Schopenhauer die Ideen nicht zeit- und raumlos sind; ebenso erkläre er den intelligiblen Willensakt, als dessen zeitliche Erscheinung er den empirischen Charakter betrachte, nur in relativem Sinne, und der Zeitreihe des empirisch sich entfaltenden Charakters gegenüber für unzeitlich, nicht aber im absoluten Sinne. Dem widerspricht es aber, wenn Schopenhauer (W. W. V. I, 207) sagt, die Zeit sei bloss die verteilte und zerstückelte Ansicht, die ein individuelles Wesen von den Ideen habe, die ausser der Zeit, mithin ewig seien, und die dem Satze des Grundes unterworfene Erkenntnis schliesse diejenige der Ideen aus? Wie vereinigt sich ferner mit der Behauptung Frauenstädts, der intelligible Charakter liege nur relativ ausserhalb der Zeit, der Ausspruch Schopenhauers, die Frage nach der Freiheit des Willens laufe darauf hinaus, ob derselbe in der Zeit liege oder nicht? Dieselbe wird doch deshalb von ihm verneint, weil der den empirischen bestimmende intelligible Charakter ausserhalb der Zeit liege und deshalb unveränderlich sei. Überhaupt wäre die Bezeichnung der Ideen als Dinge an sich vollkommen sinnlos, wenn sie nicht Zeit, Raum und Causalität absolut entnommen wären.

nahme dieses so willkürlichen Begriffes bewogen hat. Er hatte sich Kants Erkenntnistheorie angeeignet, hatte diese noch erweitert durch die Hinzunahme der Erkenntnisform des Subjekts und Objekts; durch diese Theorie war nun jedes Hinausgehen über die Sinnenwelt ausgeschlossen, und damit der Weg zur Bildung einer Weltanschauung verbaut. Kant hatte dem dadurch abzuhelfen gesucht, dass er das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft darstellte, d. h. dass er von dem Vorhandensein eines unbedingt gültigen Sittengesetzes ausgehend, auf die Notwendigkeit einer diesem entsprechenden Glückseligkeit schloss und als den Urheber dieser genauen Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit Gott postulierte. Krit. d. prakt. V. 150. Schon dass Kant hier auf eine Hypothese seine Weltanschauung gründete, mochte Schopenhauer nicht billigen; ebenso verwarf er auch die imperative Form von Kants Ethik. Vor allen Dingen hinderte ihn aber daran, auf diesem Wege zu folgen, die Konsequenz desselben, dass nun Gott zu einem intelligenten Wesen (a. a. O. 150), zum heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter erklärt wurde, a. a. O. 157 Anm. Denn dies vertrug sich nicht mit seinem Pessimismus, der das ganze Dasein der Welt für unvernünftig und als deren Urheber höchstens einen Teufel ansehen konnte. Er schlug daher einen andren Weg ein, er ging vom Inneren des Menschen aus. An und für sich war dies ganz richtig; denn was kennen wir genauer als unser inneres Wesen? Allein er bedachte hier zweierlei nicht; einmal dass er durch Annahme der Kantschen Erkenntnistheorie sich diesen Weg versperrt hatte; denn auch das Innere des Menschen ist nach dieser nur Erscheinung. Hierdurch kam nun schon ein durch nichts zu versöhnender Widerspruch in sein System: einerseits soll das Innere des Menschen, der Wille, Ding an sich sein, und andrerseits muss er selbst zugeben, dass dieser doch nur dem Gebiete der Erscheinung angehört. Ein anderes, das er hierbei nicht berücksichtigt hatte, ist aber dies, dass es Willkür ist, im Innern der Natur dasselbe anzunehmen wie im Menschen. Um das Wesen des letzteren in die Natur hineinzutragen, musste er jene ganz willkürliche Trennung von Wille und Intellekt vollziehen, deren Folge eine ganze Reihe von unauflöslichen Widersprüchen ist.

Kapitel VII.

Wir haben im Bisherigen nachzuweisen gesucht, dass es nicht angeht, den Willen als wirkungverleihende Kraft anzunehmen. Hiermit wäre denn die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen schon in Frage gestellt. Nun wird aber G. E. 27 behauptet, dass uns das Causalgesetz a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, Notwendiges bewusst ist. Wir müssen diese Apriorität noch einer Prüfung unterziehen. Nach Schopenhauer ist die ursprünglichste Form aller Erkenntnis die des Subjektes und Objektes. Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt, ist der erste Grundsatz der Erkenntnis. Ist so Subjekt und Objekt untrennbar mit einander verbunden, so will es uns unmöglich erscheinen, dass festgestellt werden kann, was in der Erkenntnis zum Subjekt gehört — und dies müssten doch die Formen der Erkenntnis a priori — und was zum Objekte. Um festzustellen, was a priori in der Erkenntnis zum Subjekt gehört, dazu bedarf es einer scharfen Trennung von Subjekt und Objekt; diese lässt sich aber nicht vollziehen, wenn die Welt für unsere Vorstellung erklärt wird, d. h. wenn Subjekt und Objekt untrennbar vereint sein sollen. Aber auch die Art, wie Schopenhauer die Erkenntnis zustande kommen lässt, verwehrt die Annahme eines Causalgesetzes a priori. Der Intellekt fasst die Empfindungen der Sinnesorgane kraft der ihm eigentümlichen Causalitätsform als Wirkungen auf, geht auf ihre Ursachen zurück und projiziert diese ausserhalb des empfindenden Subjektes und zwar in den ihm gleichfalls beiwohnenden Formen des Raumes und der Zeit. Die sämtlichen Formen der Anschauung sind also etwas Subjektives; der Leib, dessen Empfindungen den Verstand zum Zurückgehen auf ihre Ursache veranlassen, ist ebenfalls nur etwas in der subjektiven Anschauung Gegebenes. Wo bleibt da das Objekt, das von uns in diesen Formen erkannt wird? Unser Philosoph selbst sagt, die ganze empirische Anschauung bleibe durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein blosser Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges lässt sich als ein Ding an sich hereinbringen oder als notwendige Voraussetzung darthun. W. W. V. I, 516. Ein solches gänzlich Unabhängiges müssten wir aber kennen,

wenn wir Erkenntnisformen des Subjekts statuieren wollen. Wenn ferner a priori damit definiert wird, „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von aussen in uns gekommen", so muss doch, um das a priori in uns Vorhandene festzustellen, auch das in unsere Erkenntnis von aussen Hineingekommene aufgewiesen werden; das ist aber unmöglich, wenn die Anschauung ein Vorgang in uns ist. Und endlich wird oft genug betont, dass die ganze Welt unser Gehirnphänomen ist. Wie kann da noch ein Unterschied gemacht werden zwischen a priori Gegebenem und von aussen Hinzugekommenem? Das Schopenhauersche Causalitätsgesetz ist also nicht vereinbar mit seiner obersten Voraussetzung aller Erkenntnis und der Art und Weise, wie er die Anschauung zustande kommen lässt. Die Trennung von Form und Inhalt der Anschauung hätte, um es noch einmal zu sagen, nur dann Sinn, wenn der Reiz, der den Intellekt veranlasst, auf seine Ursache zurückzugehen, als etwas Objektives, von aussen Kommendes angenommen würde. Das geschieht aber nicht, es ist auch unmöglich; denn der Leib, an dem wir den Reiz empfinden, ist auch nur ein Gehirnphänomen, folglich ist dieser Reiz auch nur etwas Subjektives. Wir bleiben also immer mit der Erkenntnis beim Gehirn stehen, dessen Phänomen sie ist; die Scheidung derselben aber in Erkenntnis a priori und a posteriori hat dann gar keinen Sinn mehr.

Zweiter Teil.

Kapitel I.

Wenden wir uns nun der Abhandlung über die Freiheit des Willens selbst zu. Die Frage, ob der Mensch in seinem Handeln frei ist oder nicht, ist eigentlich schon mit der Definition der Freiheit entschieden. Freiheit wird definiert als Abwesenheit aller Notwendigkeit; notwendig aber ist alles, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Es muss also alles, was eine Ursache hat, notwendig sein, das Freie wäre das von gar keiner Ursache Abhängige. Freies Handeln daher wäre ein solches, das von gar keinen Motiven abhängig ist. Hiermit ist aber auch das Problem bereits entschieden. Denn kein vernünftiger Mensch wird je behaupten, dass jemand etwas ohne alle Gründe oder Motive thun würde, selbst der Wahnsinnige, bei dem wir den vernünftigen Zusammenhang des Handelns vermissen, hat doch, sei es auch in Wahnvorstellungen, immer Motive; ist deshalb eine Handlung notwendig, weil sie aus einem zureichenden Grunde erfolgt, so sind eben alle menschlichen Handlungen notwendig, da sie immer einen, wenn auch noch so unvernünftigen Grund haben. Auch der Indeterminismus hat die Grundlosigkeit des menschlichen Handelns nie behauptet. Schopenhauer konnte ihm das nur unterschieben, weil er mit seinem vorgefassten Begriffe von der Notwendigkeit an die Sache heranging. Der Indeterminismus leugnet gar nicht, dass das menschliche Handeln von Motiven bestimmt wird; er behauptet nur, dass der Mensch nicht gezwungen sei, einem Motive zu folgen, sondern dass er, sobald er überlegungsfähig sei, die Freiheit habe, sich auch von einem anderen, für das mehr Gründe sprechen, bestimmen zu lassen, also die Wahl habe, welchem Motive er folgen wolle. Auch die spätere Stellung des Problems

ist der Fassung: entweder Wollen mit Motiv — dann aber Notwendigkeit, oder Wollen ohne Motiv — dann Freiheit, angemessen, es wird dasselbe nämlich Seite 14 so festgestellt: Wird der Willensakt durch das Motiv mit Notwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr beim Eintritt dieses ins Bewusstsein der Wille gänzliche Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen? Der letzte Satz müsste vielmehr so lauten: Kann beim Eintritte dieses ins Bewusstsein der Wille noch von einem anderen Motive bestimmt werden?

Wird nun so der freie Wille als gleichbedeutend mit einem Wollen ohne Motiv angesehen, so hätte sich zunächst die Erörterung darauf erstrecken müssen, ob das Wollen immer Motive haben müsse oder nicht. Es wird denn auch bei der Betrachtung des Willens vor dem Selbstbewusstsein gleich festgestellt, dass der Wille immer etwas wollen müsse, mithin dass jeder Willensakt ein Motiv haben müsse. Der Indeterminismus muss also hiernach leugnen, dass der Wille, wenn er frei sein soll, ein Motiv habe, da letzteres nach dem Causalgesetze den betreffenden Willensakt immer mit Notwendigkeit hervorruft. Eine solche Annahme aber, die eben die Konsequenz des liberum arbitrium sein soll, scheint unserem Philosophen ganz unbegreiflich. Hat er aber hiermit nicht seinem eignen Willensbegriff das Urteil gesprochen? Denn nach demselben soll es ja in den Pflanzen und in der unorganischen Natur einen Willen ohne Vorstellung, also ohne Motiv geben, soll gerade unser innerster Kern ein solcher Wille sein, da die Vorstellung nicht mehr zum unmittelbaren Selbstbewusstsein gehört, sondern zum Bewusstsein von den andern Dingen. Zu jedem Willensakte gehört etwas, das er will, er bedarf immer einer Vorstellung, um in Bewegung zu kommen; wir fragen hier noch einmal, wie verträgt sich eine derartige Behauptung mit dem Primat des Willens? Andererseits freilich konnte nur Schopenhauer bei seinem Willensbegriff die Alternative zwischen Wollen mit und Wollen ohne Motiv stellen; wenn er dem Indeterminismus den Vorwurf machte, derselbe statuiere ein Wollen ohne Motiv, so bedachte er dabei nicht, dass wohl fast alle Indeterministen die gewöhnliche Vorstellung vom Willen haben und ihn daher mit der Vorstellung auf das engste verbunden sein lassen, dass also ein Wollen ohne Motiv für sie gar nicht denkbar ist. Wenn er deshalb wieder-

holt betont, dass das Wollen immer ein Motiv haben müsse, so ist das ganz überflüssig, da das Gegenteil wohl von niemandem behauptet wird.

Kapitel II.

Noch deutlicher tritt Schopenhauers Willensbegriff uns in seiner Definition des Selbstbewusstseins entgegen. Er beantwortet die Frage: wie wird der Mensch sich seiner selbst bewusst? damit: durchaus als eines Wollenden, S. 11. Weiter unten erklärt er nun zwar, dass die in der Aussenwelt wahrgenommenen Gegenstände Stoff und Anlass zu allen Bewegungen des Willens sind, allein diese liegen nicht mehr im Bereiche des unmittelbaren Selbstbewusstseins, sondern im Bewusstsein anderer Dinge, S. 12. 14. Das heisst aber nichts anderes, als dass im Selbstbewusstsein nur jener dumpfe, leere Trieb, den der Wille getrennt von der Vorstellung darstellt, wahrgenommen wird, nicht ein Wollen, das etwas will. Das Selbstbewusstsein ist also ganz richtig nach der Auffassung vom Willen definiert; bei der scharfen Trennung von Wille und Intellekt durften auch ihre Funktionen — das Wollen und Erkennen — nicht in einem Bewusstsein wahrgenommen werden. Dies Selbstbewusstsein soll nun Antwort geben auf die Frage nach der Freiheit des Willens. Es ergiebt sich, dass es gar keine Aussage darüber machen kann, das ist auch ganz richtig, da die Aussenwelt ganz ausserhalb seiner Sphäre liegt und es demgemäss die Beziehung derselben zu dem, was in ihm ist, gar nicht beurteilen kann. Aber es soll die Aussage machen: ich kann thun, was ich will. Darf seine Antwort wirklich sich soweit erstrecken? Es kommt ja auf diese Weise wieder das, was gewollt wird, in das unmittelbare Selbstbewusstsein hinein, während es dem Bewusstsein von den anderen Dingen angehören soll. Es muss vielmehr die Aussage des Selbstbewusstseins einfach lauten: ich will. Die Angabe, die Schopenhauer hier das Selbstbewusstsein machen lässt, passt demnach gar nicht zu der von ihm gegebenen Definition; er wendet wieder statt seines eigenen den gewöhnlichen Willensbegriff an. W.W.V. I, 581 bestimmt er das Selbstbewusstsein anders: Fasst der Mensch sich im blossen Selbstbewusstsein auf, so findet er ein bloss Wollendes und Vorstellendes. Letztere Auffassung sehen wir auch hier gebraucht, sie

widerstreitet aber sowohl der oben gegebenen Definition wie seinem Willensbegriffe, demzufolge der Wille das Innere des Menschen ist und daher auch nur allein im Selbstbewusstsein erkannt werden darf. Doch mit dem „was ich will“ soll die absolute Herrschaft über die Glieder des Leibes gemeint sein. Hiervon kann aber das Selbstbewusstsein keine Kenntnis haben; die seinige erstreckt sich nur auf den Willen. Es widerspricht dies gerade der sonstigen Annahme, dass wir uns im unmittelbaren Selbstbewusstsein als Wille bewusst würden, eben dieser Wille aber in den Erkenntnisformen, also in dem Bewusstsein von den andern Dingen, als Leib erscheine. Die Kluft zwischen Innen- und Aussenwelt kann daher durch das Selbstbewusstsein, solange diese Definition beibehalten wird, nicht überbrückt werden. Geht nun so die Aussage des Selbstbewusstseins über das Gebiet, das ihm durch obige Definition zugewiesen ist, hinaus, so sagt es andererseits, indem hier die Vorstellung mit hineingenommen wird, wieder zu wenig aus. Werden wir uns nämlich im Selbstbewusstsein als Wollende und Vorstellende bewusst, so muss dasselbe auch über das Verhältnis des Motivs zum Willen etwas aussagen. Es wird darüber Aussagen machen können, warum gerade dieses gewollt wird und nicht jenes, d. h. wir werden von ihm erfahren können, welche Gründe vorgestellt wurden und bewirkten, dass dieses gewollt wurde und nicht jenes; mithin, es wird aussagen, dass eine Wahl stattgefunden hat. Vorausgesetzt ist natürlich, dass nicht heftige Leidenschaften oder Affekte die Überlegung unmöglich machten. Nach Schopenhauer dagegen soll der Mensch auf die Frage: Aber dein Wollen selbst, wovon hängt es ab? aus seinem Selbstbewusstsein heraus antworten: „Von gar nichts als von mir! ich kann wollen, was ich will: was ich will, das will ich.“ Kaum würde wohl ein vernünftiger Mensch eine solche Antwort geben, er würde vielmehr sagen: weil ich die und die Gründe dafür habe, will ich dies. Also der Intellekt, die Vorstellungen, die der Mensch hat, sind schliesslich das Entscheidende für sein Handeln. Schopenhauer allerdings durfte dies nicht zugeben: der Intellekt, der nur eine Objektivationsstufe des Willens ist, darf bei ihm keinen Einfluss auf denselben haben, er darf nicht als etwas Selbständiges, ihn Bestimmendes neben ihn treten.

Kapitel III.

Das Selbstbewusstsein konnte über das Problem keine Auskunft geben. Es wird nun vor das Forum des Bewusstseins von den anderen Dingen gebracht. Vor diesem stellt sich der Mensch als Erscheinung, wie die ganze übrige Welt dar, und als solche untersteht er der Herrschaft des Causalitätsgesetzes. Wir haben bereits gesehen, dass die Apriorität des letzteren mit der sonstigen Annahme Schopenhauers, dass die ganze Welt nur Gehirnphänomen ist, sich nicht vereinigen lässt, da nicht festgestellt werden kann, was a priori in der Erkenntnis vorhanden ist, und was nicht. Wir lassen deshalb weitere Erörterungen darüber beiseite und wenden uns gleich demjenigen zu, welches die Anwendung des Causalitätsgesetzes ermöglichen soll, nämlich zum Charakter. Die Lehre vom Charakter ist das Centrum der Erörterungen Schopenhauers. Es kommt für seinen Determinismus alles darauf an, ob dieser Charakter unveränderlich ist oder nicht. Auch wir hatten deshalb unseren Ausgang von dem Charakter oder Willen genommen und festzustellen gesucht, ob der Begriff, den wir bei unserem Philosophen finden, anwendbar sei, ob er bei seiner Durchführung sich getreu bleiben könne. Wir fanden, dass dieser Begriff eine willkürliche Abstraktion sei; dass er beständig mit dem gewöhnlichen verwechselt wurde und dass er auch zum Ding an sich nicht brauchbar war, sondern dass dort wieder auf den alten Begriff, welcher aber gleichfalls zum Ding an sich nicht geeignet war, zurückgegangen werden musste. Wir müssen nunmehr untersuchen, ob dieses Resultat auch auf den Charakter, wie er uns in der Abhandlung dargestellt wird, Anwendung finden kann, wodurch die Unrichtigkeit des Schopenhauerschen Determinismus nachgewiesen wäre.

Wir hatten gesagt, der Wille dürfe als wirkungverleihende Kraft, als Ding an sich des Menschen nicht mit Erkenntnis verbunden sein. Nun ist der Charakter das innere Wesen des Menschen, wie die Naturkräfte das Wesen der unorganischen Körperwelt sind, welches bei eintretenden Ursachen seiner eigentümlichen Natur gemäss reagiert. Woraus besteht nun aber das innere Wesen des Menschen? Nach Schopenhauer nur aus dem Willen, und zwar — wir bemerken es noch einmal — aus

einem Willen ohne Vorstellung, da er sonst nicht Ding an sich sein könnte. Sollte aber wirklich jener dunkle, dumpfe Trieb, der uns nach Isolierung von der Vorstellung als Wille übrigbleibt, — wie wir es schon mehrmals festgestellt haben — sollte der wirklich das innere Wesen des Menschen sein, das seine Handlungen in letzter Linie bestimmt? Könnte da überhaupt ein vernünftiges Handeln zustande kommen? Doch unser Philosoph selbst zeigt, dass eine derartige Vorstellung vom Charakter unmöglich ist. Schon, wenn er sagt, dass der Charakter individuell ist. Denn eine Verschiedenheit der Charaktere lässt sich nicht mit der Annahme, dass ein dunkler Trieb, eine Naturkraft, den Charakter des Menschen bilde, in Übereinstimmung bringen. Denn eine Naturkraft äussert sich überall, wo sie zur Erscheinung kommt, in gleicher Weise; also müsste auch das menschliche Wollen, wenn anders es den Naturkräften analog sein soll, in allen Menschen das gleiche sein. Wir sahen dieselbe Schwierigkeit schon bei der Ideenlehre, wo einerseits die ganze Menschheit die Erscheinung einer Idee sein soll, und andererseits der intelligible Charakter eines Individuums „gewissermassen“ dessen Idee sein soll. Unser Philosoph kommt hier über ein Hin- und Herschwanken nicht hinaus und zeigt damit, dass sein Willensbegriff wohl auf die Naturkräfte angewendet werden kann, nicht aber auf den menschlichen Willen, welcher also auch nicht mit jenen in Analogie gestellt werden darf. Denn auch die Unveränderlichkeit, die er mit den Naturkräften gemein haben soll, macht es unmöglich, ihn mit diesen zu identifizieren, wenn wir nämlich bedenken, was beim Willen Unveränderlichkeit nur heissen kann. Unveränderlichkeit des Willens oder Charakters bedeutet nichts Anderes, als dass er immer dasselbe will, immer dieselben Zwecke hat. Dies wird aber auch in unserer Abhandlung behauptet: durch den angeborenen Charakter sind schon die Zwecke überhaupt, denen er unabänderlich nachstrebt, im wesentlichen bestimmt. S. 56. Hierdurch aber wird der Wille wieder mit Vorstellung verbunden und kann nicht Ding an sich, nicht Naturkraft sein, da ihm nunmehr die Einheit abgeht.

Kapitel IV.

Das hier gewonnene Resultat wird noch durch eine Betrachtung des intelligiblen Charakters erhärtet werden. Die strenge Notwendigkeit, mit der die menschlichen Handlungen aus ihren Motiven folgen sollten, musste mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit für unsere Thaten in Widerspruch treten. Zur Lösung desselben geht unser Philosoph auf Kant zurück und zwar auf dessen Konception eines intelligiblen Charakters. Dieser intelligible Charakter steht ausserhalb der Formen der Erscheinung und kann sich daher frei entscheiden für das, was er sein will: hieraus entstammt unser Verantwortlichkeitsgefühl. Er ist nun, wie wir gesehen haben, die Idee des Menschen; wenigstens wird er hier als eine solche aufgefasst, während an anderen Stellen von einer Idee der Menschheit die Rede ist, deren verschiedene Seiten die einzelnen Charaktere sind. Als solche Idee aber wird er von allen Schwierigkeiten, die sich uns aus der Ideenlehre ergaben und die dieselbe unmöglich machten, gedrückt: jedem einzelnen Menschen liegt ein einzelner intelligibler Willensakt zugrunde, folglich giebt es deren viele, wodurch die Einheit des Dinges an sich verletzt wird. Ferner ist auch ein solch intelligibler, also unzeitlicher Akt ein sich widersprechender Begriff; denn ein Akt, eine Handlung, setzt immer voraus, dass mit dem, der handelt, eine Veränderung vorgeht und kann demgemäss nur in der Zeit stattfinden. Jeder intelligible Charakter bestimmt die Beschaffenheit des Menschen, dazu muss er Erkenntnis haben, wodurch gleichfalls die Einheit des Dinges an sich zerstört und ausserdem sein Begriff (Wille ohne Erkenntnis) nicht festgehalten wird.

Es erhebt sich noch die Frage, ob vom Willen als Ding an sich Freiheit prädiziert werden kann. Diese Frage ist zu verneinen. Die Freiheit des Willens kann nur dann Sinn haben, wenn er sich frei zu etwas bestimmen kann, was er sein will. Mit diesem Etwas wird nun, ganz abgesehen davon, dass es Vorstellung ist, noch ein Zweites zum Willen hinzugefügt, was sich mit seiner Einheit als Ding an sich nicht verträgt. Ausserdem wird der Wille, wenn er sich eine Beschaffenheit giebt, Ursache dieser Beschaffenheit; Ursache darf er als Ding an sich aber nicht sein. Schliesslich setzt eine Bestimmung zu etwas

voraus, dass das Bestimmende vorher ein andres gewesen ist als das, wozu es sich bestimmt, — denn sonst brauchte es sich nicht erst zu bestimmen. Hierdurch kommt aber Veränderung in das Ding an sich. Deshalb ist es auch ein vollständiger Widerspruch, wenn Schopenhauer dem Willen die Fähigkeit zuschreibt, sich verneinen, d. h. also nicht mehr Wille sein zu können. Dieser lässt sich nicht dadurch lösen, dass behauptet wird, Schopenhauer verstehe unter dem Willen als Ansich aller Dinge nicht eine ewige unvertilgbare Substanz (Frauenstädt a. a. O. LXXXVI). Denn zunächst liegt doch der Wille bei Schopenhauer als Ding an sich ausser der Zeit und Causalität und ist damit schon der Möglichkeit der Veränderung und hiermit auch der Fähigkeit, das, was er bisher war, nicht zu sein, entnommen. Wird ferner dem Willen Unveränderlichkeit zugesprochen, so ist nicht einzusehen, warum er dann auch nicht ewig und unvertilgbar sein soll, da eine Aufhebung desselben, wie sie bei der Verneinung stattfinden würde, doch gewiss eine Veränderung sein würde. Wenn Schopenhauer nun doch noch hinter dem Willen eine absolute Substanz annehmen will, so ist diese Annahme der Erkenntnis entsprungen, dass die Annahme des Willens als Ding an sich nicht mit seiner Erkenntnistheorie vereinigt werden kann, wie wir dies bereits gezeigt haben.

Ja die Folgerungen, die hier daraus gezogen werden, dass der Wille das Ding an sich ist, müssten sogar diametral entgegengesetzt lauten. Erkennen wir nun einmal den Willen als Ding an sich, so muss dieses Ding an sich auch stets die Eigenschaften des Willens haben, d. h. es muss immer wollen; will es nicht Wille sein — und die Fähigkeit hierzu muss es haben, wenn ihm Freiheit zugesprochen wird — so ist damit seine Unveränderlichkeit aufgehoben, denn als unveränderlich muss es stets das bleiben, was es gewesen ist, und kann auch nie etwas anderes werden; hierdurch ist aber die Freiheit ausgeschlossen, da es sich nicht einmal zu dem, was es sein wollte, bestimmen kann, da es sein ursprüngliches Wesen unveränderlich beibehalten muss.

Erinnern wir uns jetzt, wie Kant dazu kam, einen intelligiblen Charakter zu postulieren. Da er die Handlungen des Menschen als Erscheinung der Naturnotwendigkeit unterworfen glaubte und so kein Platz in der Welt für die Freiheit, die sein

Sittengesetz forderte, zu sein schien, so verlegte er letztere in das intelligible Gebiet. Nach ihm ist der intelligible Charakter das, was den Menschen befähigt, sich von dem Sittengesetze bestimmen zu lassen, gegenüber den aus seiner Natur entspringenden Neigungen und Trieben, d. h. auch der intelligible Charakter hat ein Motiv, nämlich das Gebot des Sittengesetzes, welches schlechthin und unbedingt befehlend, von keinem Grunde weiter abhängig ist. Schopenhauer hat nun von dieser Lehre wenig mehr als den Namen angenommen, er konnte sie sich auch nicht vollständig aneignen, da sie sein System hätte sprengen müssen, weil das Ding an sich hier mit einem Motive, einer Vorstellung verbunden wird.

Es ergiebt sich uns aus diesen letzten Erörterungen wieder, dass ein Wille ohne Vorstellung ein Ding der Unmöglichkeit ist, dass er vielmehr stets aufs engste mit einer solchen verbunden sein muss. Es muss festgehalten werden, dass der Wille allererst durch die Verbindung mit Vorstellung seinen Inhalt gewinnt, und dass erst durch die Vorstellungen, die seinen Inhalt ausmachen, der Wille oder Charakter seine Beschaffenheit gewinnt. Es ist gar nicht ersichtlich, wie sonst moralische Handlungen zustande kommen sollten. Denn die Grundsätze, denen der Wille folgt, schliessen doch in sich Vorstellungen des Wohles und Wehes, sei es nun unserer selbst, sei es des Nächsten. Erst mit einer derartigen Vorstellung muss der Wille verknüpft sein, ehe von seiner Beschaffenheit etwas ausgesagt werden kann, ohne eine solche ist er weiter nichts als eine leere Form. Sind so Vorstellungen das die Beschaffenheit des Charakters Bestimmende, dann kann die Annahme einer Unveränderlichkeit desselben nicht mehr aufrecht erhalten werden. Denn es ist nicht einzusehen, warum die Vorstellungen, die den Inhalt des Willens ausmachen, die Maximen, denen er folgt, sich nicht sollen verändern können, und damit nicht auch eine Veränderung der Beschaffenheit des Charakters eintreten soll. So sehen wir auch bei Schopenhauer in dem einzigen Falle, wo er Einfluss der Erkenntnis auf den Willen zugiebt, eine Veränderung des Vorstellungsinhalts des letzteren eintreten. Er behauptet allerdings sonst, dass der Intellekt weiter nichts thue, als dass er dem Willen die Motive vorhalte, aber nicht den geringsten Einfluss auf ihn ausübe, dass derselbe vielmehr nach

seiner Beschaffenheit die Handlung bestimme. Allein sobald er das wirklich moralische Handeln erklären und seine Grundlagen aufsuchen will, da muss er doch die Bestimmung des Willens durch die Vorstellung zugeben.

Freilich ist es die intuitive Erkenntnis, die er hier zu Hülfe nimmt; denn die abstrakte Erkenntnis kann nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe wirken, alle echte Tugend kann nur aus der intuitiven und unmittelbaren Erkenntnis entspringen, welche im fremden Individuum dasselbe Wesen erkennt wie im eigenen. W. W. V. I, 434. Diese Erkenntnis kann nicht anräsonniert und wegräsonniert werden, sie lässt sich, weil sie nicht abstrakt ist, auch nicht mitteilen und muss jedem von selbst aufgehen; sie findet ihren adäquaten Ausdruck nur in den Thaten des Menschen. W. W. V. I, 437. Aus dieser Erkenntnis entsteht zunächst die Gerechtigkeit und bei höherem Grade das Mitleid. Ist nun diese Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, die auch Durchschauung des principii individuationis genannt wird, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden, so führt sie sogar zur Aufhebung des Willens. Erkennt nämlich ein Mensch in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst, so wird er auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich aneignen; die Folge davon wird sein, dass er den Willen zum Leben, durch dessen Bejahung das Elend der Welt hervorgebracht wird, verneinen wird. W. W. V. I, 447. 448. Diese Verneinung des Wollens lässt sich nicht durch Vorsatz erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen hervor, kommt daher plötzlich und wie von aussen angeflogen; a. a. O. 478. Diese unmittelbare Erkenntnis, von der nicht scharf genug die abstrakte unterschieden werden kann, scheint, ähnlich dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, mehr eine Art Gefühl zu sein. Nach einer Stelle a. a. O. 436 scheint sie zur Beschaffenheit des Willens mit zu gehören. Es heisst dort nämlich, dass einer eine gute That vollbringt, weil er gut ist. Nur so lässt sich diese Wirkung der Erkenntnis mit der sonstigen Lehre Schopenhauers vereinen; freilich gerät man dadurch wieder in den Fehler, dass dem Willen als Ding an sich — denn als solches giebt er sich seine Beschaffenheit — Erkenntnis zugeschrieben wird. Denn darum, weil er

durch die Vorstellung: Du bist mit jedem Menschen identisch, sich leiten lässt, ist der Wille gut, da gar nicht abzusehen ist, wie ihm ohne eine derartige Vorstellung überhaupt ein bestimmtes Prädikat gegeben werden kann. Doch wie dem auch immer sein mag, jedenfalls sehen wir, dass mit der Durchschauung des principii individuationis, also mit einer Änderung der Erkenntnis, auch die Zwecke des Willens andre werden; hiermit ist aber auch eine Veränderung seiner Beschaffenheit, seines Wesens gegeben, denn was man sich unter dieser noch nach Abzug der Zwecke, die er verfolgt, denken soll, ist nicht zu ersehen. In unserem Systeme nun ist dieser Einfluss der Erkenntnis auf den Willen eine Inkonsequenz, die umsonst dadurch zu verdecken gesucht wird, dass behauptet wird, diese Erkenntnis sei eine ganz anders geartete; der Charakter verändere sich nicht nach dem Eintritte jener Erkenntnis, sondern werde ganz aufgehoben; a. a. O. 477.

Nachdem wir nun so festgestellt, dass der Wille stets mit Erkenntnis verbunden sein muss und dass demgemäss der Charakter veränderlich ist, werden wir auch nicht leugnen dürfen, dass die Erkenntnis den Willen bestimmen kann, falls nicht etwa die Triebe und Leidenschaften den Menschen übermannen. Eine Folge hiervon aber ist, dass wir dem Menschen Wahlfreiheit zugestehen, d. h. die Fähigkeit, sich durch seinen Intellekt bestimmen zu lassen, für welche von mehreren Handlungen er sich entscheiden soll. Wir wollen hier übrigens bemerken, dass wir durchaus nicht leugnen wollen, dass es angeborene Charaktereigenschaften giebt; nur das bestreiten wir, dass der Charakter unabänderlich dieselben beibehalten soll, dass sie sich nicht ändern und auch nicht neue zu ihnen hinzutreten können. Dies zu leugnen, davon hätte Schopenhauer schon die einfache Betrachtung abhalten sollen, dass das Individuum als solches doch stets in Wechselwirkung mit seiner Mitwelt steht. Wie sollten bei Unveränderlichkeit des Charakters Einflüsse irgend welcher Art auf denselben von Seiten der letzteren, die sich doch gewiss nicht leugnen lassen, stattfinden? Dass Schopenhauer dies übersehen hat, dürfte seinen Grund nicht zum geringsten Teil darin haben, dass er, weil er den Willen zum Ding an sich stempelt, überhaupt nicht klar zwischen Individual- und Weltwillen unterscheidet.

Wie verträgt sich nun diese Wahlfreiheit des Willens mit dem Causalitätsgesetz? Machen wir uns zunächst die Entstehung desselben klar. Wir verknüpfen zwei Erscheinungen als Ursache und Wirkung, wenn wir häufiger die Erfahrung machen, dass die erste stets vorhanden sein musste, damit die zweite eintreten konnte. Die Erfahrung zeigt uns nun aber nur die beständige Wiederholung eines solchen Vorgangs. Dass die erste Erscheinung die Bedingung der zweiten war, dass letztere unter dieser Bedingung eintreten musste, darüber kann sie uns keine Aufklärung geben. Und doch sind wir gewohnt, stets nach den Bedingungen, den Gründen zu fragen, die das Eintreten einer Erscheinung zureichend erklären. Ein angeborenes oder apriorisches Causalitätsgesetz kann uns auch nicht hierzu veranlassen; es wäre unerklärlich, wie sich die von uns unabhängigen Dinge einem solchen unterwerfen würden. Es bleibt deshalb nur die Annahme übrig, dass wir bei der Anwendung des Causalitätsgesetzes auf die Erfahrung dieselbe der Beurteilung eines aprio-rischen Denkgesetzes, nämlich des Gesetzes des zureichenden Grundes, unterziehen (Zeller, Vorträge und Abhandlungen II, 516). Diese Beurteilung muss sich aber nach der Beschaffenheit der Erfahrung richten. In ihr liegt die Bedingung dafür, ob mit dem Causalgesetz die Erklärung einer Erscheinung gegeben werden kann oder nicht. Wir haben nun gesehen, dass der menschliche Wille nicht mit den Naturkräften identificiert werden kann. Wir werden daher annehmen müssen, dass er nicht der Naturnotwendigkeit unterliegt, sondern sich nach besonderen, seinem Wesen angemessenen Gesetzen bestimmt.

Thesen.

I.

Der Willensbegriff Schopenhauers, nach welchem der Wille auf das schärfste von der Vorstellung getrennt und mit den Naturkräften identificiert wird, ist unhaltbar.

II.

Die Erkenntnis des Willens als Ding an sich bei Schopenhauer lässt sich nicht mit seiner Erkenntnistheorie vereinigen, nach welcher alle Erkenntnis den a priori-Formen des Intellekts unterworfen ist, und demgemäss die Dinge nur als Erscheinungen, nie wie sie an sich sind, erkannt werden.

III.

Vom Willen als Ding an sich kann Freiheit nicht prädiciert werden, daher kann die Annahme des intelligiblen Charakters das Problem der Willensfreiheit nicht lösen.

IV.

Das Causalgesetz kann uns weder angeboren noch aus der Erfahrung entnommen sein. Dasselbe entsteht vielmehr dadurch, dass wir unsere Erfahrung der Beurteilung eines a priori-Denkgesetzes, des Gesetzes des zureichenden Grundes, unterziehen. Von der Beschaffenheit der Erfahrung hängt aber die Möglichkeit der Anwendung dieses Gesetzes ab.

V.

Aus dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung, darf nicht gefolgert werden, dass die Aussenwelt nur in der Anschauung des Subjekts existiere. Über die Existenz oder Nichtexistenz von Dingen ausser uns sagt dieser Satz gar nichts aus, erst Erwägungen anderer Art können hierüber etwas ausmachen. Und zwar sind es die Widerstände, die unser Wille in der Aussenwelt findet, die uns zur Annahme einer Existenz derselben nötigen.

Vita.

Natus sum Maximilianus Fridericus Carolus Koch Id. Sext. a. MDCCCLXIV. Grabovi, in oppido Pomeraniae ad Viadrum flumen sito, patre Carolo Koch. Confessionem sector evangelicam. Sedini iis litteris, quae in scholis latinis coluntur, operam dedi. Ibi testimonium maturitatis a. d. V. Id. Sept. a. MDCCCLXXXIV. nactus me ad theologiae evangelicae studia contuli et id Gryphiae, Lipsiae, Berolini. Praeterea his tribus annis in philosophiae studia graviter incubui, quae studia iam in eis theologiae disciplinis, quae dogmaticae et ethicae dicuntur, sum secutus.